FA-IV-386

MARIA GIOVANNI GUYAU

ABBOZZO D'UNA MORALE

SENZA OBBLIGO NÈ SANZIONE

TRADUZIONE DI
ANGIOLO BIANCOTTI

CON PREFAZIONE DI ANNIBALE PASTORE

54353

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

G. B. PARAVIA & C.
TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO
Depositi: GENOVA, Libreria FRATELLI TREVES (A.L.I.)
TRIESTE, Libreria L. CAPPELLI

PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino — Stamperia Reale G. B. Paravia & C.
22 (C) I-1923. 10358.

PREFAZIONE

Errai sulle tombe dei morti sperando di riconciliarmi col principio del dogma e del dovere. Invano. V'ha in me un'ironia segreta che mi rende insopportabile ogni trascendenza nel campo delle ipotesi, ogni comando nell'ordine dei valori. V'ha in me un'amarezza profonda che fa gravitare la mia vita intorno ad un tipo d'entusiasmo e di dolore.

Eppure vivo e voglio vivere e il mio ideale sarebbe di poter vivere col massimo slancio di libertà, di solidarietà con tutti gli esseri e di sacrifizio.

Ma chi mi giustifica questo ideale? Chi mi dà la certezza che tale vita avrà più senso e valore del piccolo fiore dell'erba che un raggio del mattino dischiude, che appassisce alla brezza del tramonto?

Apro i trattati dei moralisti che dogmatizzano il senso della vita e della morte. Nulla è più sterile e amfibologico dei loro imperativi categorici, nulla più scoraggiante delle loro sanzioni.

Eppure riconosco che l'uomo può agire bene in conformità dei loro principî, quantunque non per loro virtù. È un fatto.

D'altra parte, se io amo il bene e ho la piena coscienza di vivere moralmente con tutte le forze dello spirito, che altro occorre all'eccellenza morale della vita? Il fondamento plausibile? La giustificazione razionale?

Ma vien fatto di pensare che, se siamo *troppo logici* nel momento del sacrifizio, non agiamo più. Il ragionare può essere ragionevole, sotto un certo aspetto, in ogni altro caso, ma non in questo. Se l'esperienza morale non è valida per sè, se il valore morale non brilla esso stesso per certezza propria, diretta, intuitiva, immediata, possiamo nutrir la speranza di trovare il fondamento della morale fuori della morale? Sotto la pressione della logica, non diremo che la fondazione extramorale della morale è un'illusione?

Ma a sua volta, questa certezza pratica, d'intuizione immediata, tanto vaga, tanto indeterminata, tanto variabile da uomo a uomo, tanto indecisa, non giustifica il vecchio argomento scettico sopra l'incertezza fondamentale dei giudizi valutativi? Anche questo è un fatto? Dove dunque l'uscita?

L'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* di Giovanni Maria Guyau diventa sufficientemente chiaro e fecondo allorchè si riconosce che il suo autore, tormentato da questi problemi, di cui ebbe sempre acutissimo il senso, non propose altro che di ricercare « ciò che sarebbe e fino a qual punto potrebbe giungere una morale in cui non avesse parte alcun pregiudizio, in cui tutto fosse ragionato ed apprezzato al suo giusto valore, sia in fatto di certezza, sia in fatto d'opinioni come di ipotesi semplicemente probabili ». Certezze ed ipotesi, insomma.

Considerata da questo punto di vista l'opera del Guyau, siccome giunge a riconoscere la precedenza bio-

logica della valutazione morale al dovere, e trova nella funzione naturale della vita, non imperio di legge nè legge d'imperio, ma la funzione stessa naturale e positiva della morale, potrebbe essere tenuta come il tipo d'una dottrina veramente fedele al principio *sui generis* dell'esperienza morale, irreducibile ad altre forme della esperienza.

Ciò che colpisce nell'opera del Guyau è appunto quella specie di entusiasmo morale autoassiomatico, di ebbrezza generosa che ci fa sognare e vivere il nostro più bel sogno ad occhi aperti; e, senza staccarci dalla sorgente della vita, ci dilata lo spirito nell'infinito, naturalmente.

Questo è il pregio del resto di tutta quanta l'opera del Guyau, ogni saggio del quale, oltre al contenuto specifico, è uno stato d'anima così vibrante che chi legge è meravigliato di trovare l'ardore intimo del sentimento anche nelle più elevate speculazioni di metafisica.

Una tale ricchezza di spiritualità ha fatto talora accusare di lirismo la sua filosofia, la sua poesia di filosofismo. Ben a torto, mi sembra; perchè è questione di stile. Lo stile di G. M. Guyau ha quell'unità di vita ideale tanto più intensa quanto più espansiva senza cui nessuna opera resterebbe efficace. Questa condizione è pienamente soddisfatta nelle opere sue. Talchè sentire, meditare, vivere spiritualmente con lui è realizzare la credenza platonica che vedere il bello è ad un tempo diventar migliori e abbellirsi interiormente.

Per la sua età (1854-1888) G. M. Guyau, come poeta fiorisce tra il quarto periodo del Romanticismo francese che celebra i suoi funerali tra le stilizzate variazioni ellenizzanti dei Parnassiani e l'inizio del Simbolismo;

come filosofo rappresenta il Naturalismo critico giunto, come nota bene il Tarozzi, allo stadio più elevato e fecondo, nel penultimo decennio del secolo XIX (1).

I.

Una sorgente d'ispirazione limpida, soave e pensosa zampilla nei *Vers d'un philosophe*. È un pensiero originale pieno di grazia, di luce, di sincerità che si contempla nella chiarezza della coscienza. L'ordine delle emozioni che si sviluppa gradatamente è una musica delle cose in accordo coll'anima umana, sopratutto con quella del poeta, senza posa rivolta ai grandi problemi della vita, dell'amore, della morte, del mistero, dell'infinito, della eternità, della potenza dell'illusione, della nobiltà del dubbio e del dolore, del coraggio della speranza.

Questi versi d'una elevazione costante di sentimenti sono essi un saggio felice d'estetica applicata, secondo l'infelice espressione d'un critico? L'introduzione delle idee filosofiche circa i grandi problemi del destino umano e universale può avere almeno qualche importanza ideale?

Trascuriamo queste ricerche. Il lettore non deve che mediocremente e quasi affatto preoccuparsi di queste domande. Quando lo stesso accento personale del poeta non tradisce la menoma cura di filosofia, perchè sofisticare? Tutta l'espressione rimane nel circolo vitale dell'arte. La sua nota fondamentale è l'animazione della natura. Sempre le cose sono rappresentate in quello stato passionale che trasfigura l'aspetto della realtà.

---

(1) G. Tarozzi, *G. M. Guyau e il naturalismo critico contemporaneo*. « Riv. di Filos. Scientif. », Gennaio-Febbraio 1890.

Per questo riguardo G. M. Guyau è uno dei poeti più naturali che, pur attaccandosi a quella larga corrente di pensiero che ha sempre costituito il fondo della vera poesia, in una lingua squisitamente agile e decorativa, sintetizza la sua vita interiore, non quale si pensa nella sistemazione delle idee, ma quale si plasma traverso le trasfigurazioni del sentimento.

Ed è questa espressione interiore che ricava la poesia delle cose più dal cuore che batte e dall'occhio che contempla che dalle cose stesse, è questa intuizione estetica, è questo « sentimento gagliardo che si è fatto tutto rappresentazione nitidissima », secondo il felice concetto di Benedetto Croce (1), il tratto speciale che caratterizza e fissa il suo posto fra la schiera dei veri poeti.

Non cercherò quindi di ingombrare di commenti e di esegesi teoretiche l'emozione franca e così completamente irradiante dei *Vers d'un philosophe*, quell'emozione che umanizza ogni fenomeno naturale e provoca l'ora del sogno in ogni lettore. Ai critici disdegnosi di tutto ciò, perchè prevenuti contro la poesia seria, già persuasi che ogni poeta-filosofo deve cadere nelle astrazioni appena apre la bocca, sicuri *a priori* che il verso del poeta-filosofo è sempre un vestito esterno aggiunto all'idea, queste spiegazioni resteranno lettera morta.

Giova invece sommamente ai giovani rammentare che questo poeta, anche nelle sue opere d'arte in cui il ritmo della bellezza si manifesta puro e scevro d'ogni altro elemento, ha la straordinaria qualità di destare lo stupore filosofico, che è la condizione precipua per fare molto pensare, intensificando le vibrazioni della vita. Lo stupore filosofico intendo, non la speculazione pura,

---

(1) B. Croce, *Breviario di Estetica*, 41.

per indicare il risveglio dei fenomeni magici del sentimento. Insuperabile nel far uscire dall'ombra ciò che noi abitualmente non vediamo, o siamo troppo abituati a vedere, guarda egli sempre le cose da un centro di prospettiva interiore estremamente simpatico, perchè ha il fascino di collegare d'un tratto l'individuo col tutto, e sa dare non solo le idee, ma direi lo spirito delle idee.

Non è quasi possibile sottrarci alla suggestione poetica delle sue frasi. La rivelazione del suo pensiero è congiunta alla rivelazione del sentimento. Siamo tenuti ad accettare senza critica le sue ispirazioni? No certo; tuttavia qualunque siano le nostre convinzioni, non possiamo rimanere indifferenti alla sua robusta soggettività. Troppo spesso, nelle pagine dei così detti imparziali, la oggettività non è che un'impotenza che si vanta, mentre l'effusione lirica di questo filosofo è un vero grido dell'anima e l'espressione della sua feconda originalità.

Scomporre in seguito sotto un certo criterio le sue liriche, per porne in evidenza i motivi fondamentali, potrebbe esser utile. Ma più importante ora è raggiungere l'intuizione globale del suo mondo in cui quasi ogni verso ruota e si snoda intorno al fulcro della bellezza, nel più ingenuo abbandono, nella mesta e pensierosa serenità di chi riconosce la vita anche nell'atomo e ripone la sua speranza nell'amore universale.

II.

Ho già detto che il senso dell'*Esquisse* dev'essere misurato dall'interesse che destano in noi quelle prime angoscie quassù riferite all'inizio, che si alternano senza tregua nella nostra coscienza, come i flutti nella loro insonne vicissitudine.

Nell'Introduzione il Guyau esamina i diversi tentativi dei filosofi che apprestano una giustificazione metafisica dell'obligazione. L'accurata critica conclude che nessuna ipotesi metafisica può legittimare questo principio, nè l'ottimismo, nè il pessimismo, nè l'indifferentismo. Non l'ipotesi ottimista col doppio illusorio rifugio della provvidenza e dell'immortalità. Non l'ipotesi pessimista, sia allucinata dal dissolvente miraggio del nirvana, sia gabbata da quegli incredibili pessimisti che sono felici loro malgrado, come Schopenhauer; sia troncata col burlesco colpo teatrale del suicidio universale di cui parla lo Hartmann; sia poetizzata dai veri artisti del dolore, sia ròsa infine dallo *spleen* dei grandi ipocondriaci. Non l'ipotesi dell'indifferenza della natura tanto alla nostra sensibilità quanto alle direzioni possibili della volontà umana, cioè così al bene come al male. Questa terza ipotesi è esposta con l'incomparabile nobiltà di rappresentazione che è privilegio del genio. Risuona in essa la voce « melanconicamente solenne » di Leopardi.

Quasi un segreto pudore l'induce a nascondere la sua preferenza per quest'ipotesi, che, al dire del Fouillée, « come una tentazione crescente invadeva sempre più lo spirito del giovane filosofo », e forse, avverte lo stesso autore, le sue riflessioni trovarono come un appoggio esterno e una specie di conferma visibile nella lunga contemplazione della natura sulle rive del mare.

« C'era una donna la cui innocente follìa era di credersi fidanzata e alla vigilia delle sue nozze. Il mattino, svegliandosi, domandava una veste bianca, una corona nuziale e, sorridente, s'adornava. — Quest'oggi, egli verrà — diceva. Alla sera una tristezza l'invadeva, dopo la vana attesa; e allora deponeva la veste bianca. Ma il giorno dopo, coll'alba, la sua fiducia rinasceva: — Verrà oggi —

ripeteva. E passava la vita in quella certezza sempre delusa e sempre viva, non togliendo che per rimetterla la sua veste di speranza. L'umanità è come questa donna, dimentica di ogni delusione: ogni giorno essa attende l'arrivo del suo ideale e forse da centinaia di secoli ripete: — Verrà domani — ogni generazione riveste per turno la veste bianca. La fede è eterna come la primavera e i fiori. Tutta quanta la natura è in questa fede, almeno la natura cosciente ed intelligente... ».

Successivamente esamina la morale della certezza pratica, nella doppia corrente dell'intuizionismo scozzese e del formalismo di Kant, la morale della fede, e la morale del dubbio, senza ottenere una risposta soddisfacente per alcuna via.

Congedate dunque le sterili teorie, nel Libro I si propone di domandare alla vita medesima il principio della moralità.

Questa dichiarazione ha fatto nascere un equivoco: fu chiesto se sia legittimo cercare e riporre fuori della morale il fondamento della morale. — No, non è legittimo; è evidente. Ma perchè rimproverare al Guyau una dottrina che non è la sua? Cerca egli forse una fondazione extramorale della morale, se — nel prender atto che azione morale è azione vitale — non esce fuori dai fatti della vita per cercare il principio di tale forma di vita? La vita è forse il motivo extravitale sottogiacente alle sue proprie azioni?

Il Guyau prende le mosse dal principio che l'intensità della vita è il movente dell'azione, e dal suo corollario che la più alta intensità della vita ha per correlativo necessario la sua più larga espansione. La vita, secondo lui, ha due facce: nutrizione (assimilazione) e generazione (fecondità), corrispondenti al doppio principio della

intensità e dell'espansione. Più essa acquista, più essa ha bisogno di dispensare. Nella vita stessa della cellula cieca v'è un principio d'espansione proporzionato alla sua vitale intensità. Fame ed amore. Processo appropriativo di carattere individuale, processo produttivo di carattere sociale. La vita stessa, in quanto tende a intensificarsi e ad espandersi, è generosità, largizione di sè, altruismo. L'egoismo non è che limitazione della vita. Quando siamo caritatevoli verso l'umanità dolorante non facciamo altro che irraggiare sugli altri la nostra pienezza di vita. Questa è la sorgente naturale d'ogni simpatia, d'ogni tenerezza, d'ogni devozione, d'ogni generoso olocausto di sè. Facciamoci sempre più consci di questo processo e saremo sempre più morali.

Ecco come il Guyau stabilisce il principio della fecondità morale della vita e giunge a concludere che il progresso morale consiste nella massima intensità di vita individuale esplicantesi nella massima espansione sociale. Come adunque nè l'intensità nè l'espansione vitale sono i presupposti della vita, così analogamente la vita non è il presupposto della morale, ma la sua stessa sorgente. Approfondite la vita! e dalla sua intensità individuale vedrete uscire una direzione sociale tendente all'universale, che è l'efflorescenza sublime della moralità.

Fissata questa base di fatto tanto evidente che, per così dire, cessava d'essere vista a forza d'essere conosciuta, il Guyau passa a decidere in qual misura il movente dell'attività può creare una specie di obbligazione, o meglio il suo *equivalente*, dal momento che l'obbligazione propriamente detta viene eliminata (come ogni altra nozione metafisica) da una morale di puri fatti.

Si tratta di sapere qui come effettivamente si risolva la pressione interna esercitata dall'attività vitale. Ora

quali sono le direzioni precipue della vita della coscienza? Sono tre: il volere, l'intendere, il sentire. Appaiono quindi tre primi equivalenti dell'obbligazione morale:

1° l'*impulsione* stessa di quella potenza interiore che in noi tende all'azione;

2° l'*idea* stessa della vita che cerca il maximum della sua intensità e della sua espansione e che, realizzandosi come tale, cioè come idea-forza, è già un'azione nel suo inizio (attività dell'ideale);

3° il *sentimento* stesso della vita sempre più socievole, anelante alla fusione progressiva delle sensibilità umane.

Sono questi i soli e veri equivalenti positivi della vecchia idea del dovere, tratti dal senso e dal valore della vita naturale, che non può mantenersi se non alla condizione di espandersi altruisticamente. Ma il loro insieme non costituisce che la prima parte della morale, secondo il Guyau, cioè quanto si può stabilire *in fatto di certezze.*

Resta da apprezzare al suo vero valore quanto può sussistere in un'altra sfera, che, per quanto aleatoria, non cessa d'avere una grande importanza *in fatto d'opinioni e d'ipotesi semplicemente probabili.*

Allora, nel Libro II, il Guyau colla sua abituale chiaroveggenza e la sua perfetta sincerità affaccia due altri moventi straordinari:

1° il piacere del rischio, della lotta e della responsabilità che non esclude la possibilità del sacrifizio definitivo;

2° l'amore dell'ipotesi metafisica che anch'esso è una specie di rischio, di due specie: nella speculazione e nell'azione. Nella speculazione è il καλὸς κίνδυνος di Platone, nel quale il pensiero ama avventurarsi con una

ingenuità così semplice e grandiosa che talora rasenta l'eroismo. Nell'azione è il prodigioso mezzo tra il dubbio e la fede, tra l'incertezza e l'affermazione categorica, grazie a cui soltanto l'incerto può concretarsi e diventare una realtà.

Con questa morale del rischio metafisico, il Guyau riconosce una specie di legge razionale della condotta sospesa ad un'ipotesi, la quale perciò non ci può comandare, ma ci persuade ad agire, appunto nei limiti in cui crediamo di poter giustificare ragionevolmente la nostra ipotesi. È l'apertura d'un altro mondo interiore.

Molti spiriti così detti *forti* amano non tener conto di quel mondo ideale (ben distinto dal mondo materiale) in cui pure viviamo, in cui il nostro pensiero si ritempra incessantemente e che ognuno concepisce a modo suo. « Frattanto — dichiara il Guyau colla sua simpatica franchezza — è dal modo con cui si concepisce il fondo metafisico delle cose che dipende il modo con cui ognuno indurrà sè stesso ad agire ».

E traverso le sue pagine circola la fede nell'azione nutrita dei più puri valori ideali, riconosciuta nella sua fecondità come il vero rimedio del pessimismo e dello scetticismo.

Qui con riflessioni morali e richiami poetici di sovrana bellezza, che è impossibile evocare nelle defunte imbricazioni della critica, esalta le sofferenze infinitamente dolci degli artisti che noi tutti vorremmo provare, la grande disperazione che si ricollega all'infinita speranza, la coscienza dei dolori ideali che sono il segno e la prova di fuoco della superiorità.

« Le angoscie feconde sono accompagnate da un godimento ineffabile. Sembrano quei singhiozzi che, resi dalla musica di un maestro, diventano armonia. Soffrire e

produrre è sentire in sè una potenza nuova risvegliata dal dolore; siamo come l'*Aurora* scolpita da Michelangelo che, aprendo gli occhi lacrimosi, pare che non veda la luce che attraverso quel pianto: sì, ma quella luce dei giorni tristi è ancora la luce e vale la pena d'essere rimirata ».

Il Libro III è la critica dell'idea di sanzione. L'umanità ha quasi sempre considerato la legge morale e la sua sanzione come inseparabili. Il Guyau mostra condannabile moralmente l'idea che la morale e la religione volgare si fanno della sanzione. Ammette come sola legittima la difesa sociale. Trova in ogni sanzione esteriore, pena o ricompensa, i segni d'una crudeltà vana ed irragionevole, o del privilegio. Dissociato il fenomeno del rimorso dalla sanzione che rappresenta il lato patologico della morale, con ultimo assalto, demolisce la sanzione religiosa dovuta alla stranezza della concezione antropomorfica di Dio, non ancora arrivata alla pietà suprema.

« Il grande singhiozzo tragico della storia che termina coll'indignazione — (ripeterà poi eloquentemente il Guyau nel suo saggio: *L'Art au point de vue sociologique*) — dovrebbe più logicamente terminare colla pietà, colla pietà non soltanto per il male ma per il malvagio, colla « pietà suprema ». Hugo dice in qualche punto:

Je sauverais Judas si j'étais Jésus-Christ,

e questo sarebbe invero l'ultimo risultato della bontà trionfante nell'universo, della bontà abbracciante alla fine anche i malvagi ». Degno ideale di chi ebbe per divisa l'omai celebre motto: « Tutto amare per tutto comprendere, tutto comprendere per tutto perdonare ».

Il risultato logico di tutta questa critica della sanzione, compresa la sanzione d'amore e di fratellanza è simboleggiato nella parabola della donna orientale che ci tramanda il sire di Joinville: « Yves, frate predicatore, vide un giorno a Damasco una vecchia donna che portava nella mano destra una scodella di fuoco e nella sinistra una fiala piena d'acqua. Yves le chiese: — Che vuoi tu fare di ciò? — Essa gli rispose che voleva col fuoco bruciare il paradiso, e con l'acqua estinguere l'inferno. Ed egli le chiese: — Perchè vuoi tu fare ciò? — — Perchè io non voglio che si faccia il bene per la ricompensa del paradiso o per paura dell'inferno, ma semplicemente per l'amore di Dio ».

Una stupenda Conclusione rende le linee ideali dello studio come l'orizzonte notturno d'un gran paesaggio ai confini del sogno, nette abbastanza però da lasciar scorgere tutti i punti più suggestivi di riferimento.

Non si confronti ora quest'*Esquisse d'une Morale* colla *Kritik der praktischen Vernunft* senza riflettere che, anche metafisicamente, i due autori parlano lingue diverse. Nè si attribuisca la differenza metafisica all'abisso che intercede fra l'amore, principio del Guyau, e il dovere, principio del Kant; essa è dovuta piuttosto al divario profondo tra fatti e ipotesi. È un punto bene accertato che la morale del Guyau ha bisogno d'esser completata dalla speculazione metafisica. « Noi non respingiamo affatto la parte che ha la speculazione metafisica nella morale... », dichiara egli recisamente fin dall'inizio del Libro primo, Capitolo primo; si riserva soltanto di considerare ogni speculazione metafisica come un'ipotesi, di cui dimostra poi egli stesso l'importanza.

Ora la sottostruttura metafisica della critica kantiana, specialmente in rapporto al concetto della forma, è stata

messa in così chiara luce che non si potrebbe meglio desiderare dalla più competente critica odierna (1).

Ne viene, per conseguenza, che il valore della morale del Guyau può sussistere indipendentemente dalle opinioni che si possono fare sul fondo assoluto e metafisico della moralità, com'era suo altissimo desiderio. Da un certo punto di vista, che non è possibile giustificare qui, il suo principio morale parrebbe perfino convenire a tutti i sistemi di valutazione morale, che sono in disaccordo perchè « costruiti, come pensa il Juvalta, con postulati etici indipendenti » (2).

Tuttavia, anche se questo non sarà un titolo del Guyau alla nostra riconoscenza — e bisogna contentarsi dell'ipotesi perchè la questione è ancora *sub judice* — già vediamo benissimo di potere serbare di fronte alla metafisica del Guyau che fu un *mistico-ateo*, secondo l'idea del Petrone (3), la stessa situazione di spirito che il Guyau assume di fronte alla speculazione metafisica di Kant, come in genere di fronte ad ogni ipotesi semplicemente probabile.

Seguiamo il Guyau; egli non vuole torcere la virtù morale ad una zotica forza naturale. Anch'egli riconosce che la morale è conato perpetuo, conflitto tra la carne e lo spirito, o, come egli dice alla sua maniera, tra i due ordini di bisogni e di sentimenti fondamentali alla vita: bisogno individuale di nutrizione e sentimento egoistico, bisogno sociale di generazione e sentimento altruistico.

Posto che la coscienza umana e diciamo pure la vita sia come l'antica Giocasta del mito tebano che porta nei suoi fianchi la fatale coppia fratricida dilaniante le

---

(1) Cfr. MARTINETTI, *Sul formalismo della morale kantiana.*
(2) Cfr. JUVALTA, *Il vecchio e il nuovo problema della morale.*
(3) I. PETRONE, *Etica*, 77.

sue viscere (1), conviene indagare qual partito si possa trarre da questa *vitale* fatalità. Pare ancora oggi ai più che l'amore resti nella forma dell'istinto, e che, come *pathos* cui non si può comandare nè riconoscere vera libertà, sia amorale. Ma l'eguaglianza dell'amore coll'istinto non regge. Non v'ha cosa più insipida di questa riduzione. L'altruismo come amore risponde ad un grado superiore dell'evoluzione umana, benchè non sia che lo sviluppo della tendenza essenziale ad ogni essere vivente. Certo questo passaggio ad una realtà superiore e veramente umana « questo progresso verso una realtà soprasensibile » non pare possibile senza l'azione originale — benchè varia — di tutte le funzioni che compongono la vita dello spirito, essendo la vita un solo e medesimo divenire. Ma se e in quanto l'uomo riesca a soddisfare sempre più e meglio all'esigenza suprema della sua natura, è questione di fatto, collegata con quella verità che bene o male ci rischiara sopra il nostro avvenire.

Non ignoro l'ultima obiezione che può esser fatta alla morale del Guyau e che egli stesso non mancò di prospettarsi. Dicono: non si può fare l'apologia della espansione vitale *verso gli altri* senza fare quella della espansione vitale *contro gli altri*. Il principio dell'espansione è un punto neutro posto nell'incontro di due strade divergenti: l'una è quella di Guyau, l'altra quella di Nietzsche. Quella porta alla simpatia, questa all'antipatia; quella alla solidarietà, alla pietà per i deboli, al sacrifizio, questa alla prepotenza, al disprezzo dei deboli, all'aggressione. Rispondo che la così detta espansione contro gli altri non è espansione. Aggredite gli altri? Voi siete egoisti. Coll'agire egoisticamente non si rende

---

(1) Z. Zini, *La morale al bivio*, 5.

possibile l'espansione *umana*. « L'egoismo puro, dice il Guyau, invece d'essere una reale affermazione di sè è una *mutilazione* di sè ». « L'immoralità è una mutilazione interiore ».

III.

La pubblicazione dell'*Esquisse* era stata preceduta da cinque opere originali: *Étude sur la Philosophie d'Épictète et traduction du Manuel d'Épictète, La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, La Morale anglaise contemporaine, Vers d'un philosophe, Les Problèmes de l'Esthétique contemporaine.* La prima fu pubblicata dall'autore a diciassette anni; la seconda, sotto forma di Memoria scritta dall'autore a diciannove anni, fu coronata dall'Accademia delle scienze morali e politiche.

All'*Esquisse* (1885) seguirono: *L'Irréligion de l'Avenir, L'Art au point de vue sociologique, Éducation et Hérédité, La Genèse de l'Idée de temps.*

Le tre ultime opere, interamente compiute quando il Guyau morì di tisi acuta a trentatrè anni, il venerdì 31 Marzo 1888 sulla riviera di Nizza a Mentone, furono pubblicate per cura di Alfredo Fouillée, il nobile filosofo che, avendo sposato la madre del Guyau, già sua cugina germana, diresse gli studi classici e filosofici di Giovanni Maria con impareggiabile cuore di maestro, amico e secondo padre per tutta la vita.

Ecco come lo stesso Fouillée tratteggia la vita del suo prodigioso alunno nella grande monografia che dedicò alla sua memoria.

« Fin dalla sua infanzia egli mostrò un ardore e una precocità straordinaria. Egli aveva quindici anni allorchè

io rischiai di perdere la vista per l'eccesso di lavoro occasionato dalle mie due memorie successive su Platone e su Socrate; io fui, durante lunghi mesi, condannato a non leggere più nulla, a non scrivere più nulla. È allora che il giovane Guyau mi prestò i suoi occhi, fece per me ricerche e letture, scrisse sotto il mio dettato, aggiunse nel mio lavoro le sue riflessioni alle mie, talvolta le sue frasi alle mie. Egli *platoneggiava* già con un'elevazione di spirito ed una penetrazione incredibili in un adolescente. Così io ho giustamente dedicato alla sua memoria il mio libro sopra la filosofia di Platone » (1).

Tutti i lavori del Guyau sono concepiti con una profonda unità di pensiero ed espressi con entusiastico fervore. L'unità fondamentale secondo lui è la vita considerata come principio d'intensità e d'espansione, di cui l'arte, la morale e la religione sono manifestazioni diverse, realizzazioni progressive nei campi della vita superiore di quell'aspirazione che uno stesso principio naturale persegue nel suo misterioso ritmo.

Solo una sociologia reale e ideale estesa da ogni individuo all'universo può interpretare e svolgere in modo adeguato quel principio d'espansione della vita che la umanità *sente* ed esprime immediatamente nell'arte, *vuole* ed attua nella morale, *imagina* e sogna nelle religioni sotto la forma di una società universale di coscienze.

La pensée est en nous large comme l'amour,
Et désire en autrui se verser sans relâche.
Ainsi que la vertu, l'art se sent généreux:
Lorsque je vois le beau, je voudrais être deux.

---

(1) A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, VII.

Io non posso qui neppure riassumere le più importanti applicazioni che egli fece di questi principî nel campo dell'arte, dell'educazione e della religione.

Faccia chi crede le sue riserve, accetti chi vuole le sue teorie; ma in fatto di morale non lasciamoci distrarre dal vero e unico valore vitale che ci sta a cuore di raggiungere nel presentare in veste italiana quest'opera alla nostra studiosa gioventù: la lettura di quest'opera ci rende buoni. Quando pertanto la riputazione di Giovanni Maria Guyau eguaglierà il suo grande merito anche in Italia — eguaglianza che si fa troppo attendere — cominceremo a sperare meglio che la nuova Italia ideale sia veramente sulla via di risorgere e di riaversi, perchè i tempi del rinnovamento spirituale saranno vicini.

Vedere chiaramente la possibilità di essere buoni, riconoscere cioè la realizzazione possibile dell'ideale, credenza attiva che si manifesta ed effettivamente si attua nello sforzo per raggiungerlo, è il miglior sintomo di rinnovamento.

Ascoltiamo l'ultimo ammonimento del nostro filosofo: — « Cercare la verità. Quest'azione non offre più nulla di condizionale, d'incerto, d'equivoco, di fragile. Si conquista qualcosa; non certo la verità stessa (chi la conquisterà mai?), ma almeno lo spirito che la fa scoprire... La verità è nel movimento, nella speranza e non è senza ragione che si è proposto, come complemento della morale positiva, una « filosofia della speranza ».

ANNIBALE PASTORE.

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Un pensatore perspicace ha detto che lo scopo dell'educazione era di dare all'uomo « il pregiudizio del bene ». Questa parola sta a dimostrare quale è il fondamento della morale ordinaria. Per il filosofo, al contrario, non vi deve essere un solo elemento di cui il pensiero non cerchi di rendersi conto, un obbligo inesplicabile, un dovere che non dimostri le sue ragioni d'essere.

Noi ci proponiamo dunque di ricercare ciò che sarebbe e fino a qual punto potrebbe giungere, una morale in cui non avesse parte alcun pregiudizio, in cui tutto fosse ragionato ed apprezzato al suo giusto valore, sia in fatto di certezze, sia in fatto d'opinioni come d'ipotesi semplicemente probabili. Se la maggior parte dei filosofi, anche quelli stessi delle scuole utilitarie, evoluzioniste e positive non riuscirono pienamente nel loro compito, ciò deriva dal fatto che essi hanno voluto far passare la loro morale razionale come quasi adeguata alla morale ordinaria, come avente la stessa *estensione*, come fosse quasi ugualmente *imperativa* nei suoi precetti. Questo non è possibile. Quando la scienza ha rovesciati i dogmi delle diverse religioni, essa non ha preteso di sostituirli tutti, nè fornire immediatamente un oggetto preciso, un alimento definito ai bisogni religiosi; la sua situazione, nei riguardi della morale, è la stessa. Nulla sta ad indicare che una morale puramente scientifica, vale a

dire fondata unicamente su ciò che si sa, debba coincidere colla morale ordinaria, composta, in gran parte, di cose che si *sentono* o si *presumono*. Per fare coincidere queste due morali i Bentham ed i loro successori hanno troppo spesso violentati i fatti; essi hanno avuto torto. Si può, del resto, benissimo concepire che la sfera della dimostrazione intellettuale non eguagli in estensione la sfera dell'azione morale e che vi siano dei casi in cui una regola razionale possa venire a mancare. Fino ad oggi, nei casi di tal genere, il costume, l'istinto, il sentimento hanno guidato l'uomo; si può seguirli ancora nell'avvenire, purchè si abbia bene la coscienza di ciò che si fa e che seguendoli si creda obbedire non a qualche imposizione mistica, ma agli impulsi più generosi della natura umana, unitamente alle più giuste necessità della vita sociale.

Non si diminuisce la verità d'una scienza, per esempio la morale, mostrando che il suo *oggetto* è, come scienza, ristretto. Al contrario, restringere una scienza vuol dire spesso darle un maggior carattere di certezza; la chimica non è che un'alchimia ristretta ai fatti che si possono osservare. Nel tempo stesso noi crediamo che la morale puramente scientifica non deve pretendere di tutto abbracciare e che, lungi dal voler esagerare l'estensione del suo dominio, deve lavorare essa stessa a delimitarlo. Bisogna che essa consenta a dire con franchezza: in questo caso non vi posso nulla prescrivere imperativamente in nome del *dovere;* nessun obbligo allora e nessuna sanzione; consultate i vostri istinti più profondi, le vostre simpatie più vivaci, le vostre ripugnanze più normali ed umane; fate in seguito delle ipotesi metafisiche sul fondo delle cose, sul destino degli esseri ed il vostro: voi siete abbandonati, da questo preciso momento, al vostro « self-government ». È la libertà in morale, consistente, non nell'assenza di ogni regola, ma nell'astensione dalla regola scientifica tutte le volte che non può essere giustificata con sufficiente rigore. Allora comincia in

morale la parte della speculazione filosofica, che la scienza positiva non può nè sopprimere, nè interamente supplire. Quando si sale una montagna, capita un punto ed un momento in cui si è avvolti dalle nubi che velano le cime: si è come sperduti nelle tenebre. Così accade sulle altezze del pensiero: una parte della morale, quella che viene a confondersi colla metafisica, può essere per sempre nascosta tra le nubi, ma bisogna che poggi sovra solide basi e che si conosca con precisione il punto in cui l'uomo deve rassegnarsi ad entrare nelle nubi.

Tra i lavori recenti sulla morale, i tre che, sotto diversi titoli ci sono sembrati più importanti sono: in Inghilterra i *Data of Ethics* di Spencer; in Germania la *Fenomenologia della coscienza morale* di Hartmann; in Francia la *Critique des systèmes de morale contemporaine* di Alfred Fouillée. Due punti ci sembra che emergano alla lettura di queste opere di ispirazione così differente: da una parte la morale naturalista e positiva non ci fornisce dei princìpi invariabili sia in fatto d'obbligo, come in fatto di sanzione; d'altra parte se la morale idealista ce ne può fornire, ciò avviene a titolo puramente ipotetico e non di asserzione. In altri termini, ciò che è nell'ordine dei fatti non è punto universale; e ciò che è universale è una ipotesi speculativa. Ne risulta che l'imperativo in quanto è assoluto e categorico scompare dalle due parti.

Noi accettiamo, per conto nostro, questa scomparsa, ed invece di rimpiangere la variabilità che ne verrebbe in certi limiti a risultare, noi la consideriamo al contrario come la caratteristica della morale futura; questa, per diversi punti, non sarà soltanto αὐτόνομος, ma ἄνομος. Contrariamente alle speculazioni trascendentali di Hartmann sulla follia del *voler vivere* e sul Nirvana imposto dalla ragione come dovere logico, noi ammettiamo con Spencer che la condotta ha per scopo la *vita* la più intensa, la più larga, la più varia, pur concependo in un altro modo che Spencer l'unione della vita indivi-

duale con la vita sociale. D'altra parte con l'autore della *Critica dei sistemi di morale contemporanea* noi riconosciamo che la scuola inglese e la scuola positivista, che ammettono un *inconoscibile*, ebbero torto di proscrivere ogni ipotesi individuale su tale soggetto; ma noi non pensiamo, con questo stesso autore, che l'*inconoscibile* possa fornire un « principio praticamente limitatore e restrittivo della condotta », principio di pura giustizia che sarebbe come un intermediario tra l'imperativo categorico di Kant e la libera ipotesi metafisica. I soli « equivalenti » o « sostituti » ammissibili del dovere, per impiegare lo stesso linguaggio dell'autore della *Libertà ed il Determinismo*, sembrano essere:

1° La coscienza del nostro *potere* interiore e superiore, alla quale noi vedremmo praticamente ridursi il dovere.

2° L'influenza esercitata dalle *idee* sulle azioni.

3° La fusione crescente delle *sensibilità* ed il carattere sempre più sociale dei nostri piaceri e dei nostri doveri.

4° L'amore del *rischio* nell'azione, di cui noi mostreremo l'importanza fino ad oggi misconosciuta.

5° L'amore della ipotesi metafisica, che è una sorta di *rischio nel pensiero.*

Questi diversi « comma » riuniti sono per noi tutto ciò che una morale ridotta ai soli fatti ed alle ipotesi che li completano potrebbe mettere al posto dell'antica *obbligazione categorica.* Quanto alla *sanzione morale* propriamente detta, distinta dalla sanzione sociale, si vedrà che noi la sopprimiamo puramente e semplicemente; perchè, come *espiazione* essa è in fondo *immorale.* Il nostro libro potrebbe dunque essere considerato come un saggio per determinare la portata, l'estensione ed i limiti d'una morale esclusivamente scientifica. Di conseguenza il suo valore può sussistere indipendentemente dalle opinioni che ci si fa sul fondo assoluto e metafisico della moralità.

INTRODUZIONE.

Critica dei diversi tentativi per giustificare metafisicamente l'obbligo

Capitolo I.

Morale del dogmatismo metafisico.

I. L'ipotesi ottimista. — II. L'ipotesi pessimista. — III. L'ipotesi della indifferenza della natura.

La morale della metafisica realista ammette un bene *in sè*, un bene naturale distinto dal piacere e dalla felicità; una gerarchia possibile di beni nella natura e perciò stesso, una gerarchia di esseri differenti. Essa ritorna all'antica massima: « conformarsi alla natura ». Non è dunque illusorio il cercare così nella natura un tipo di *bene* da realizzarsi per noi e che ci *tiene obbligati?* Si possono conoscere il fondo delle cose ed il vero senso della natura, per agire nella stessa direzione? La natura, scientificamente considerata, ha essa stessa un senso? Tre ipotesi sono qui presenti: l'ottimismo, il pessimismo, l'indifferenza della natura; esaminiamole partitamente, al fine di vedere se esse possono metafisicamente giustificare l'obbligo assoluto, imperativo, categorico, della morale ordinaria.

I.

L'ipotesi ottimista. Provvidenza ed immortalità.

I. — I Platoni, gli Aristoteli, gli Zenoni, gli Spinoza, i Leibniz hanno sostenuto l'ottimismo e tentato di fondare una morale obbiettiva in conformità con questa concezione del mondo.

Si conoscono tutte le obbiezioni a cui questo sistema ha già dato luogo. In realtà l'ottimismo è più immorale che morale, perchè egli presume la negazione del progresso. Quando è penetrato nello spirito produce come sentimento corrispondente la soddisfazione d'ogni realtà: dal punto di vista morale giustificazione di tutte le cose, dal punto di vista politico rispetto d'ogni potenza, rassegnazione passiva, soffocamento volontario di ogni sentimento di diritto e conseguentemente di dovere. Se tutto ciò che esiste è bene, non occorre nulla mutare, non bisogna voler ritoccare l'opera di Dio, questo sommo artista. Nello stesso tempo, tutto ciò che capita è ugualmente bene; ogni avvenimento si giustifica, poichè fa parte d'un'opera divina compiuta fin nei dettagli. Si giunge quindi non solo alla giustificazione, ma alla *divinizzazione* d'ogni ingiustizia. Noi ci stupiamo oggi dei templi che gli antichi innalzavano ai Neroni ed ai Domiziani; non soltanto essi rifiutavano di comprendere il delitto, ma l'adoravano; ci comportiamo noi altrimenti, quando chiudiamo gli occhi sulla realtà dei mali terreni, per poter in seguito affermare la divinità di questo mondo e del suo autore? Il culto dei Cesari era presso i Romani il segno di uno stato morale inferiore; reagendo su questo stesso stato, essi ne furono ancora più avviliti e degradati. Si potrebbe dire lo stesso del culto di un Dio creatore che dovrebbe rispondere di tutto e che, realmente, è la suprema irresponsabilità. L'ottimismo beato è uno stato analogo a quello dello schiavo che si trova felice; del malato insensibile dei suoi mali: per lo meno quest'ultimo non attribuisce un carattere divino alla sua malattia.

La carità stessa, per sussistere, ha bisogno di credere alla realtà e alla indegnità delle miserie che solleva; se la povertà, il dolore, l'ignoranza (beati i poveri di spirito), se tutti i mali di questo mondo non sono dei veri mali, e, in fondo, delle ingiustizie, delle assurdità della natura, come la carità potrebbe conservare il carattere razionale che è la condizione d'esistenza di ogni virtù? E, quando la carità, come una fiamma senza alimento, si spegnerà, chi farà il valore del vostro mondo, che voi immaginate come un'opera di assoluta carità, di assoluta bontà, di assoluta potenza?

Il pessimismo stesso può essere spesso superiore, come valore morale, all'ottimismo ad oltranza; egli non intralcia sempre gli sforzi in pro del progresso: se è penoso di veder tutto nero, è spesso cosa più utile che veder tutto rosa o azzurro. Il pessimismo può essere il sintomo d'una sovreccitazione morbosa del senso morale, logorato all'eccesso dai mali del mondo, l'ottimismo indica un'apatia, un annullamento d'ogni senso morale. Chiunque non riflette e si abbandona all'abitudine è ottimista di tendenza; il popolo ignorante, preso come massa, sovratutto nelle campagne, è quasi soddisfatto del tempo in cui vive, è consuetudinario. Il più grande male ai suoi occhi è il mutamento. Più una popolazione è inferiore, più è ciecamente conservatrice, ciò che è la forma politica dell'ottimismo. Così, nulla di più dannoso che voler dare all'ottimismo una consacrazione religiosa o morale, di farne così il principio direttore del pensiero e della condotta: lo spirito umano può essere allora paralizzato in tutti i suoi ingranaggi, l'uomo può essere *demoralizzato* dal suo Dio stesso.

Mi si permetta di raccontare un sogno. Una notte qualche angelo, o qualche serafino, mi aveva preso sulle sue ali per portarmi al paradiso del Vangelo, presso il Creatore. — Io sentii che volavo nel cielo, al di sopra della terra. Man mano che m'innalzavo ascoltai salire dalla terra verso me un lungo e triste rumore simile alla canzone monotona dei torrenti, che s'intende dall'alto delle montagne nel silenzio dei culmini. Ma questa volta io distinguevo delle voci umane: erano dei singhiozzi,

mescolati a preghiere, dei gemiti commisti a benedizioni, supplicazioni desolate, i sospiri dei petti morenti che si mescolavano alle ondate dell'incenso; e tutto ciò si fondeva in una sola immensa voce, in una così disperata sinfonia che il mio cuore si gonfiò di pietà; il cielo mi parve oscurato e non vidi più, nè la gaiezza dell'universo, nè il sole. Io mi voltai verso colui che mi accompagnava: « Non udite? », gli dissi. L'angelo mi guardò con occhio sereno: « Sono, disse, le preghiere degli uomini che dalla terra salgono a Dio ». Mentre parlava la sua bianca ala brillava al sole; ma essa mi parve nera e orribile: « Come piangerei se fossi questo Dio! », gridai e mi posi in realtà a piangere come un fanciullo. Lasciai la mano dell'angelo e mi lasciai ricadere sulla terra, pensando che vi era in me troppa umanità per poter vivere nel cielo.

*
* *

Se l'ottimismo, invece di considerare il mondo come attualmente buono, tentasse di stabilire la nozione di un progresso continuo e regolato da una legge divina, riuscirebbe meglio ad assorbire il mondo e fondare la moralità umana? Noi non lo crediamo.

Se supponiamo con gli ottimisti un bene lontano che sarà lo stesso per tutti gli esseri, i mezzi per arrivare potranno essere così opposti, che il moralista sarà impotente a dedurre dalla conoscenza del fine una regola pratica di condotta; tutte le strade conducono a Roma; può darsi che un gran numero di strade conducano al *fine universale*, e l'ingiustizia può servire come la giustizia. La lotta è talvolta per l'umanità stessa un mezzo di avanzare, tanto sicuro come l'unione, e non si vede perchè, dal punto di vista universalmente ottimista, la buona volontà umana sarebbe più conforme ai fini nascosti della natura o di Dio che la cattiva volontà. Del pari ogni volontà cosciente è spesso inutile, e il bene sembra potere, almeno in parte, realizzarsi senza l'intervento dell'uomo. Una roccia sulla quale viene a rompersi la testa un fanciullo può servire più che questo

fanciullo all'avvenire del globo; poichè essa concentra in sè da migliaia d'anni una particella del calore solare e lavora, secondo la sua misura, a rallentare il congelamento della terra. La morale del dogmatismo ottimista ci ordina di contribuire al bene di tutto; ma vi sono perciò troppe strade possibili. Tutto può essere utile. Il professore di ginnastica che nella stessa camera riuniva il Crocefisso ed il proprio ritratto, credeva di fare tanto quanto fece Gesù per l'umanità. Non aveva forse torto nei riguardi della universale e provvidenziale evoluzione. I più grandi popoli sono stati quelli che erano più forti ed avevano il più solido appetito: i Romani stupirono il mondo con la loro ingordigia; gli Inglesi, i Tedeschi, i Russi (che avranno più tardi un importante compito) sono dei grandi mangiatori; lo stesso egoista può così lavorare al perfezionamento universale; può produrre una generazione sana, vigorosa, ardita. L'egoismo ha fatta la grandezza della razza inglese. Sotto molti rapporti Erasmo Darwin era un ingenuo egoista; il genio del suo nepote lo giustifica. Tutto diviene dunque relativo, da questo punto di vista sull'insieme. Cosa hanno guadagnato di più i negri, agli occhi del viaggiatore, dal Cristianesimo? La legge religiosa che si voleva loro inspirare? No; ma la nettezza della domenica. E i popoli africani e asiatici cosa hanno guadagnato dal maomettanismo? Bere dell'acqua.

Nel grande organismo dell'universo, il microbo del tifo e del colera ha una funzione da compiere che non può nè deve cessare. L'uomo ha lui pure delle funzioni particolari, sia l'uomo del male, come quello del bene. È così che le grandi disfatte, le grandi carneficine sono spesso utili ai popoli. Spinoza, malato, si dice ridesse al vedere il suo ragno favorito mangiar le mosche che gli gettava; può darsi allora, per una riflessione su di sè, che egli sognasse a quel male interno che lo divorava; può darsi che sorridesse di sentirsi, lui pure, avvolto in qualche tela di ragno invisibile che paralizzava la sua volontà, divorato silenziosamente da una infinita quantità di piccoli mostri minuti. Ancora una volta, nell'immensità del mondo, le vie ed i cammini seguiti da ciascun essere, in

luogo d'essere paralleli o concentrici, s'incrociano, si tagliano in ogni maniera; tutto ciò che si trova nel punto d'incontro di queste vie è naturalmente stritolato. Vi è così, in fondo alla natura, pretesa « tanto buona quanto è possibile » una immoralità fondamentale che è nella opposizione delle funzioni tra gli esseri appartenenti alla categoria dello spazio e della materia. Nell'ottimismo assoluto, il bene universale è un fine che impiega e giustifica tutti i mezzi.

Nulla ci dice del resto che la linea stessa che conduce a questo bene universale passi direttamente per l'umanità ed esiga da tutti gli individui quella devozione assoluta all'umanità che i moralisti considerano abitualmente come il fondo pratico dell'obbligo morale. Se una tigre credesse, salvando la vita di una delle sue simili, di lavorare all'avvento del bene universale, forse s'ingannerebbe; val meglio per tutti che le tigri non si risparmino tra di loro.

Così tutto si appiana e si confonde per la metafisica delle altezze: bene e male, individui e specie, specie e ambienti; non vi è più nulla di vile, come diceva l'ottimista Spinoza « nella casa di Giove ».

*
* *

Si è tentata un'ultima ipotesi per salvare in certa misura l'ottimismo, per scusare la causa creatrice o la sostanza eterna, senza compromettere il senso morale e l'istinto del progresso. Ci si è sforzati di mostrare nel male fisico (la sofferenza) e nel male intellettuale (l'errore, il dubbio, l'ignoranza) una condizione *sine qua non* del bene morale: così si spera di giustificarlo. Lo scopo dell'universo, si dice, non è estraneo alla volontà umana: lo scopo dell'universo è la moralità; ora la moralità suppone scelta e lotta; vale a dire suppone la realtà del male fisico o intellettuale e la realtà del male morale. Ne viene di conseguenza che tutto il male sparso così liberalmente nel mondo, non ha che un oggetto: porre all'uomo un'*alternativa*. Secondo questa dottrina, in cui

il Platonismo viene a confondersi con il Kantismo, il mondo stesso non sarebbe che una formula vivente del problema morale. Wega o Arturo, tutti i soli, le stelle e i loro satelliti *girerebbero* per sempre nello spazio perchè quaggiù, un giorno, un'ora (forse mai, secondo Kant) un piccolo movimento di disinteresse si produca, perchè un bicchiere d'acqua sia dato, in una intenzione veramente buona, a qualcuno che ha sete.

Ciò è bello, ma come *dedurre* « un dovere categorico » da un'ipotesi così incerta, così, sembra, contraria ai fatti? Se il mondo non ha valore che come semplice *materia di carità*, la sua esistenza sembra difficile a giustificarsi e le vie di Dio sono ben tortuose.

L'ipotesi che noi esaminiamo, presuppone l'esistenza del libero arbitrio, di una potenza di « scelta » (almeno « noumenale »); senza l'assoluta libertà, nessuna responsabilità assoluta in merito o in demerito. Accettiamo senza esame tutte queste nozioni; si può ancora dimostrare ai loro partigiani che questo mondo, fatto, secondo essi, in vista della *moralità*, è ben lungi d'essere il migliore che si possa trovare, sotto questo rapporto. Effettivamente, se il merito è in rapporto diretto della sofferenza, posso bene immaginare un mondo in cui la sofferenza sarebbe ben più intensa ancora che in questo: o lo stiracchiamento tra il bene ed il male sarebbe ben più straziante; in cui il dovere, incontrando maggior numero d'ostacoli, sarebbe più meritorio. Supponiamo che il Creatore accumuli davanti alla sua creatura tanti ostacoli così che divenga a costei difficilissimo di non cedere, di non essere trascinata verso il male, il merito della creatura se per un supremo sforzo essa trionfa, sarà infinitamente maggiore. Se ciò che vi ha di più bello al mondo per Dio è la rassegnazione di Giobbe o la devozione di Regolo, perchè le occasioni di queste alte virtù, sono così rare, e perchè il progresso le rende sempre più rare? Nel nostro secolo un generale d'armata che facesse come Decio non favorirebbe affatto la vittoria dei suoi soldati; al contrario il suo eroismo sarebbe un errore di tattica. Il livello della virtù si abbassa ogni giorno. Noi non proviamo più quelle possenti tentazioni che scuotevano i corpi musco-

losi di S. Gerolamo e S. Antonio. Il progresso va il più spesso incontro allo sviluppo della vera moralità, di quella però che non nasce fatta, ma si crea da sè. Ho, in me, può darsi, una energia di volontà che, una quindicina di secoli fa, mi avrebbe trasformato in martire; nei giorni in cui vivo, resto di buona o mala voglia un uomo ordinario per mancanza di carnefice. Come il nostro secolo, in somma, è povero di veri meriti! Quale decadenza agli occhi di un partigiano della libertà e della moralità assolute! Se il mondo non ha altro scopo che di « porre il problema morale » bisogna convenire che la barbarie lo poneva con ben maggior forza che l'incivilimento. Noi siamo troppo fortunati oggidì per essere profondamente morali. Noi possiamo, generalmente, soddisfare così facilmente i nostri desideri facendo il bene, che non vale quasi più la pena di fare il male, almeno il male completo e grossolano. Quando Cristo fu tentato era solo, su di una montagna: era pressochè nudo, sposs-sato dalle fatiche e dai digiuni; ai nostri giorni, in cui la maggior parte di noi è ben vestita e non digiuna più, non si vede più il diavolo così da vicino; ma come non vi sono più dei tentatori, così non vi sono più dei Gesù Cristo.

Per spiegare il mondo, voi stabilite una specie di antinomia tra la felicità sensibile e la virtù. Voi dite: il mondo è tanto più perfetto quanto meno è felice, perchè la perfezione sta nella volontà che trionfa del dolore e del desiderio: ebbene! precisamente in nome di questa antinomia, si può ancora condannare questo mondo. Ciascuno dei suoi progressi può essere considerato come un passo indietro. Ogni qualità ereditaria che noi acquistiamo con il tempo sopprime qualcosa del carattere assoluto della volontà primitiva. Per qualunque essere tranne Dio, il solo mezzo di approssimarsi all'assoluto è la povertà, la sofferenza, il lavoro; tutto ciò che può limitare esteriormente la potenza di un essere, gli permette, nello stesso tempo, di meglio svilupparla interiormente. Gli stoici si compiacevano di ripetere che Euristeo non era stato il nemico di Ercole; ma al contrario il suo amico e benefattore; essi dicevano che ciascuno di noi

ha un Euristeo divino, che ci esercita incessantemente alla lotta; essi rappresentano il mondo intero, il grande Essere vivente come una sorta d'Alcide all'opera. Sia, ma, ancora una volta, il nostro Euristeo è ben poco ingegnoso nel moltiplicarci le nostre prove e le nostre fatiche. La sorte ci vizia oggi, come i nonni viziano in famiglia i piccoli nipoti. Noi viviamo troppo facilmente e largamente ed il continuo sviluppo della nostra intelligenza soffoca la nostra volontà. Bisogna essere logici; voi non potete giustificare il mondo che mettendo il bene, o la condizione del bene, precisamente in ciò che tutti gli uomini consideravano come un male fino allora. La conseguenza è che gli esseri lavorano tutti a evitare quello che essi considerano come un male; essi lavorano tutti contro la vostra teoria, e l'evoluzione dell'universo va in un senso diametralmente contrario al vostro preteso bene. Ciascuno è libero di porre il bene, ove meglio l'intende; ma, in qualunque modo l'intenda, non può fare che questo mondo sia veramente buono. Non ci si può consolare, pensando che è il più cattivo dei mondi possibili e che per questo costituisce la prova suprema della volontà. L'universo non è punto un'opera estrema tanto in male come in bene; sarebbe qualcosa l'essere assolutamente cattivo, ma l'assoluto non è di questo mondo. Nulla quaggiù ci fa provare la gioia e la soddisfazione di qualcuno che vede uno scopo perseguito e raggiunto. È impossibile di mostrare un *piano* nell'universo, anche quello di tutto abbandonare alla meritoria spontaneità degli esseri. Il mondo non ha il suo fine in noi, molto più di quello che noi non abbiamo nel mondo il nostro fine, anteriormente fissato. Nulla è fissato, aggiustato, predeterminato; non vi sono punto « degli adattamenti » primitivi e preconcetti delle cose. Questi adattamenti supporrebbero dunque, un mondo d'idee preesistenti al mondo reale; poi un *demiurgo* ordinatore delle cose sul dato piano, come farebbe un architetto; l'universo sembrerebbe allora a certi palazzi d'esposizione, di cui tutte le parti, costruite partitamente l'una dall'altra, non ebbero d'uopo che di essere in seguito aggiustate fra loro. Ma no: è piuttosto uno di quegli

strani edifizi ai quali ciascuno ha lavorato da parte sua senza preoccuparsi dell'insieme; vi sono tanti fini e tanti piani, quanti operai. È un superbo disordine, ma una tale opera manca troppo d'unità perchè si possa o assolutamente lodarla o rimproverarla. Vedervi la completa realizzazione d'un qualunque ideale, è abbassare il suo ideale, di conseguenza abbassare se stessi; è un errore che potrebbe diventare una colpa. Colui che ha un Dio dovrebbe rispettarlo troppo per farne un creatore del mondo.

*
* *

II. — Il rifugio dell'ottimismo è l'immortalità personale, che sarebbe la grande scusa di Dio. La credenza nell'immortalità sopprime ogni definitivo sacrificio, o almeno riduce questo sacrificio a poca cosa. Davanti l'infinito della durata, la sofferenza non sembra più che un punto e la stessa vita attuale diminuisce stranamente di valore.

L'idea del dovere assoluto e quella dell'immortalità sono intimamente legate: il dovere presente alla coscienza costituisce per gli spiritualisti il segno distintivo dell'individuo nel flusso delle generazioni animali, il suo sigillo di sovranità, il suo diritto ad un posto speciale nel « regno dei fini ». Se, contrariamente, il dovere assoluto si riduce ad una illusione, l'immortalità perde la sua principale ragione di esistenza, l'uomo diventa un essere qualunque: non ha più il capo in una luce mistica, come il Cristo sulla montagna, che si trasfigurava elevandosi ed appariva tra i divini profeti volando nei cieli.

Così l'immortalità è sempre stato il principale problema tanto della morale, come della religione. Altra volta era stato posto male, confondendolo con quello della esistenza di Dio. In fondo l'umanità si cura poco di questo solitario dei cieli. Ciò che si vedeva in lui, era la potenza capace di renderci immortali. L'uomo ha sempre voluto scalare i cieli, e non potendolo da solo, ha inventato Dio perchè gli tendesse la mano; poi si è attaccato amorosamente a questo salvatore. Ma se si dicesse ai quattro-

cento milioni di cristiani: non vi è Dio, vi è solo un paradiso, un uomo-cristo, una vergine-madre e dei santi, essi si consolerebbero presto.

Ci è sufficiente l'immortalità. Per me, io non chiedo delle « ricompense », non mendico; null'altro che la vita: essere riunito a quelli che ho amato, l'eternità dell'amore, dell'amicizia, del disinteresse. Mi risovvengo del lungo mio dolore quando, per la prima volta mi è entrata nello spirito l'idea che la morte potesse essere un'estinzione dell'amore, una separazione dei cuori, un raffreddamento eterno: che il cimitero con le sue tombe di pietra ed i suoi quattro muri potessero essere la verità: che da oggi a domani gli esseri che formavano la mia vita morale avrebbero potuto essermi tolti e che noi non saremmo mai più stati resi l'uno all'altro. Vi sono certe crudeltà alle quali non si crede, perchè esse vanno al di là delle nostre concezioni; si dice: è impossibile, perchè interiormente si pensa: Come potrei io fare ciò? La natura si personifica ai vostri occhi: la sua luce sembra una grazia che vi è indirizzata; vi è in tutte le sue creature una tale sovrabbondanza di giovinezza e di speranza, che voi vi lasciate, voi pure, stordire da questo vortice della vita universale.

Così la forma antica del problema religioso e morale, l'esistenza di Dio si riporta a questa nuova forma: l'immortalità. Tale questione, a sua volta, val quanto sapere se ora io esisto; o se la mia personalità è una illusione, e se in luogo di dire « io », bisogna che io dica « noi », « il mondo ». Nel caso che in questa natura un solo essere potesse dire *io*, senza dubbio sarebbe eterno. Vi sono qui due grandi ipotesi. In primo luogo, reale fusione di tutti gli « io » apparenti l'uno nell'altro, penetrabilità reale di tutte le coscienze nella natura, riduzione di tutte le pretese unità sostanziali a pure molteplicità fenomenali, prospettive fuggenti aperte in noi stessi come al di fuori di noi stessi, in cui l'occhio si perde. Al posto di questa, un'altra ipotesi: la natura avente uno scopo: l'individuo. Come un albero immenso di cui la linfa viene finalmente a concentrarsi in qualche nodo, può darsi in qualche punto che la linfa della natura si raccolga per spandersi

più tardi. Gli individui formerebbero allora dei gruppi duraturi; non vi sono forse molti isolotti nell'Oceano? Di più certuni di questi individui tenderebbero l'uno verso l'altro, si avvincerebbero di più per giammai separarsi. Se bastasse amarsi per unirsi! Questo amore sarebbe allora l'eternità: l'amore ci renderebbe eterni.

Per disgrazia, vi sono delle obbiezioni contro l'immortalità. Una, la prima, delle più gravi può dedursi dalla teoria dell'evoluzione. Il carattere di ogni integrazione, d'ogni individuazione è d'essere provvisorio, di non servire che a preparare una integrazione più larga, una individuazione più ricca. Un individuo non è per la natura che un tempo d'arresto che non può essere definitivo, senza di che essa si troverebbe fermata nel suo cammino. Gli antichi che, come Platone, si figuravano la natura come dominata da tipi immutabili ai quali essa conforma eternamente le sue creazioni, potevano supporre che le sue opere più riuscite, più prossime al tipo eterno, partecipassero dell'eternità; se la natura agisse secondo dei tipi, delle specie, delle idee, noi potremmo sperare, foggiandoci su queste idee, di divenire anche noi immortali. Ma ai nostri giorni predomina una convinzione ben differente. Si poteva ancora credere al principio di questo secolo che l'immobilità delle specie animali supponesse un piano preconcetto, un'idea per sempre imposta alla natura vivente; dopo Darwin noi vediamo nelle stesse specie, dei tipi passeggeri che la natura trasforma con i secoli, dei modelli che essa stessa plasma per poscia spezzarli uno dietro l'altro. Se la specie è provvisoria che cosa è dunque l'individuo? Vi ha tra l'individuo e la specie una solidarietà che non è stata mai compresa. Si ripete incessantemente che l'individuo e la specie hanno degli interessi contrastanti, che la natura sacrifica l'uno all'altra; non sarebbe più vero dire che essa li sacrifica l'uno e l'altra e che, ciò che condanna l'individuo, è precisamente la condanna della sua specie? Se la specie fosse immutabile noi potremmo sperare d'essere salvati per mezzo della nostra conformità con lei. Ma no, tutto è trascinato dallo stesso turbine, specie ed individui; tutto passa precipitandosi all'in-

finito. L'individuo è un composto d'un certo numero di pensieri, di ricordi, di volontà corrispondenti tra di loro, di forze in equilibrio. Questo equilibrio non può sussistere che in un certo ambiente intellettuale e fisico che sia a lui favorevole; ora, questo ambiente non può essergli fornito che per un certo tempo. L'uomo, nella sua costituzione, non può aver scoperto l'infinito. Non vi sono dei progressi indefiniti, in ogni senso, nè per un individuo, nè per una specie. L'individuo e la specie non sono che dei mezzi termini tra il passato e l'avvenire; il completo trionfo dell'avvenire ha bisogno della loro scomparsa.

Passiamo ad una seconda obbiezione che si può fare all'immortalità. Se il pensiero, se la volontà fossero immortali, vi sarebbe in essi una potenza superiore alla natura, capace di dominarci; la vita, in questa ipotesi, sarebbe una specie di lotta dello spirito contro la natura. La morte sarebbe la vittoria. Ma allora, queste anime vittoriose perchè si tengono esse in disparte, lungi dalla eterna battaglia che continua a combattersi senza di loro? Perchè ci abbandonano? E poichè la loro potenza non ha potuto essere diminuita dalla morte, perchè non mettono esse questa potenza al servizio degli uomini loro fratelli? Era inconsciamente profonda la credenza degli antichi che vedevano ovunque attorno ad essi muoversi ed agire l'anima degli antenati, che sentivano rivivere al loro fianco i morti, popolavano il mondo di spiriti dando loro dei poteri sovrumani. Se il pensiero supera la morte, esso deve divenire per gli altri una provvidenza. Sembra che l'umanità abbia il diritto di contare sui suoi morti come conta sopra i suoi eroi, sopra i suoi geni, su tutti quelli che camminano avanti gli altri. Se vi sono degli esseri immortali, essi, debbono tenderci la mano, sostenerci, proteggerci; perchè si celano a noi? Quale forza acquisterebbe l'umanità se potesse sentire con lei, come gli eserciti d'Omero, un popolo di Dei pronto a combatterle al fianco! E questi Dei sarebbero i suoi figli, i suoi proprii figli, sacrati dalla tomba; il loro numero crescerebbe sempre, poichè la terra feconda non cessa di produrre la vita e la vita si fonderebbe

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ TORINO

nell'immortalità. La natura creerebbe lei stessa degli esseri destinati a diventare la sua propria provvidenza. Questa concezione è, può darsi, la più primitiva e nello stesso tempo la più attraente che abbia mai tentato lo spirito umano: secondo noi essa è inseparabile dal concetto dell'immortalità. Se la morte non uccide, libera. Essa non può gettare le anime nell'indifferenza o nell'impotenza; ci dovrebbero dunque essere, seguendo l'antica credenza, degli spiriti ovunque sparsi, attivi, potenti, provvidenziali.

La mitologia degli antichi o dei selvaggi, le superstizioni dei contadini dovrebbero essere vere. Chi oserebbe frattanto oggi affermare o considerare la cosa come probabile? La scienza non ha mai constatato una sola volta l'esistenza di una buona o cattiva intenzione dietro un fenomeno della natura; essa tende alla negazione degli spiriti, delle anime e conseguentemente della vita immortale. Credere alla scienza, sembra, è credere alla morte.

Vi è una terza obbiezione. Cosa illusoria è questa induzione comune alla vita: *io sono, dunque io sarò.* Questa illusione non è meno naturale. Ancora oggi si trovano certe popolazioni dell'Africa, presso le quali non sembra che s'immagini nemmeno che sia assolutamente necessario all'uomo di morire; presso questi popoli, l'induzione fondata sulla vita, la vince su quella fondata sulla morte. Noi non siamo più a questo punto, noi, popoli civili; noi sappiamo che la nostra vita ha un termine; noi speriamo tuttavia che essa ricomincierà sotto altra forma. La vita ripugna a rappresentarsi e affermare la morte. La giovinezza è colma di speranza; l'esistenza vigorosa soffre di credere al nulla. Colui che sente in sè un tesoro di energia e di attività, una accumulazione di forze vive è portato a considerare questo tesoro come inesauribile. Molti uomini sono come dei fanciulli, non hanno ancora sentito il limite delle loro forze. Un fanciullo mi diceva, vedendo passare un cavallo al galoppo in un turbine di polvere: Correrei io pure così velocemente se io volessi — ed egli lo credeva. Un fanciullo comprenderebbe difficilmente, che, ciò che si vuole di tutto cuore,

non si possa ottenerlo. Meravigliato di ciò che compie, ne conchiude che può compiere ogni cosa. Nulla di più raro che il giusto sentimento del possibile. Pertanto ogni uomo, quando viene alle prese nella vita con certi avvenimenti, si sente subito talmente dominato e soggiogato, che perde lo stesso sentimento della lotta. Si può combattere colla terra che ci trascina attorno al sole? Non altrimenti colui che si avvicina alla morte si sente annientato, diventato un trastullo in balìa di una potenza incommensurabile con la sua. La sua volontà, ciò che vi ha di più forte in lui, non resiste più, si rilassa come un arco spezzato, si dissolve gradatamente, sfugge a se stessa. Per comprendere come la vita è debole davanti alla morte, bisogna essere passati non attraverso a quelle malattie violente e brutali che stordiscono come una mazzata, ma attraverso a certe malattie croniche, a lunghi periodi, che non annullano direttamente la coscienza, che s'avanzano con dei progressi lenti e misurati, che, come se obbedissero ad una specie di ritmo, sembrano talora indietreggiare, vi permettono di rifare la conoscenza con la vita, con una mezza salute, poi di nuovo ritornano su di voi, vi stringono nelle loro spire. Allora il paziente prova successivamente le impressioni di colui che nasce alla vita e di colui che se ne va verso la morte. Ha in un tempo gli ardori della giovinezza, poi l'esaurimento, l'accàsciamento del vecchio. E mentre è giovane si sente pieno di fede in se stesso, nella potenza della sua volontà; si crede capace di dominare l'avvenire, pronto a vincere nella sua lotta colle cose, il suo cuore trabocca di speranza e si spande su tutto. Tutto gli sorride, dal raggio del sole e la foglia degli alberi fino al volto degli uomini; egli non scorge nella natura, questa indifferente, altro che un'amica, un'alleata, una volontà misteriosa che si accorda colla sua. Non crede più alla morte perchè la morte completa sarebbe come una sorte di fallimento della volontà; ora, una volontà veramente forte non crede mai di fallire. Così sembra a lui che a forza di volere potrà conquistare l'eternità.

Poi senza che se ne avveda chiaramente, questa pienezza di vita e di giovinezza che formavano la sua

vita e la sua speranza scompare a poco a poco, si allontana da lui, come l'acqua di un vaso che si abbassa senza sapere dove essa va. Nello stesso tempo la sua fede nell'avvenire s'indebolisce e si turba; si chiede se la fede e la speranza non sarebbero punto la coscienza fuggitiva d'un'attività momentaneamente potente, ma bentosto soggiogata da forze superiori. Invano la volontà allora si tende e si sforza di sollevarsi, ricade essa con tutto il suo peso, piegando sotto l'organismo spezzato come un cavallo abbattuto sotto un carico. Poi lo spirito si oscura: si sente una specie di crepuscolo farsi in sè, spandersi su tutti i proprii pensieri, si sente giungere la sera. Si assiste a quel lavoro lento e triste della dissoluzione che segue necessariamente l'evoluzione; a gradi l'essere si abbandona e si fonde; l'unità della vita si disperde, la volontà si sforza invano a riavere, a mantenere sotto una stessa legge, questo fascio d'esseri che si divide e di cui l'insieme costituisce l'*io;* tutto si riduce in polvere. Allora finalmente la morte diventa meno improbabile, meno inconcepibile per il pensiero; l'occhio si assuefà, come si assuefà all'oscurità che sale quando il sole scende sotto all'orizzonte.

La morte non appare che per quello che è realmente: una estinzione della vitalità, una cessazione della energia interiore. E la morte così concepita lascia meno speranze, ci si rileva da uno stordimento accidentale; ma come rialzarsi da un annientamento? Basta che l'agonia sia abbastanza lunga per far comprendere che la morte sarà eterna. Non si riaccende una fiaccola consumata interamente. È ben questo ciò che vi ha di più triste nelle lente malattie che lasciano la coscienza fino alla fine; gli è che esse tolgono la speranza per prima cosa; gli è che si sente l'essere minato fino alle intime fibre, come sarebbe d'un albero che veda consumarsi le stesse sue radici, d'una montagna che assista al proprio crollo. Si acquista così una sorte d'*esperienza della morte;* ci si avvicina abbastanza perchè — per mezzo di quel *passaggio al limite* familiare ai matematici — se ne abbia una approssimativa conoscenza. Annientamento o almeno, dissoluzione, dispersione, se questo è il segreto

della morte, è senza dubbio terribile a conoscersi, ma è meglio conoscerlo (1).

La vita veramente eterna sarebbe quella che non dovrebbe essa stessa dividersi per percorrere le divisioni del tempo, che sarebbe presente a tutti i punti della durata e abbraccerebbe d'un colpo solo tutte le differenze che costituiscono per noi questa durata. Allora noi ci rappresenteremmo, come immobili, degli esseri sempre mutevoli; come, sulle carte della meteorologia si prevedono e si presentano con linee fisse i turbini della tempesta che passa. Ma questa eternità, che crediamo invidiabile, costituirebbe, può darsi, la più grande tristezza; poichè l'opposizione sarebbe più grande tra noi e l'ambiente, lo strappo eterno. Noi vedremmo tutto fuggire prima di avere il tempo di aderirvi. Il Dio della religione che, eterno, si rappresenta gli esseri trasportati dal tempo, non potrebbe essere che la suprema indifferenza o il supremo dolore, la realizzazione della mostruosità morale o della sventura.

Malgrado tutte le obbiezioni dei filosofi, l'uomo aspirerà sempre, se non alla eternità fuori dei tempi, almeno ad una infinita durata. La tristezza che porta con sè l'idea del tempo, sussisterà sempre; perdersi, sfuggire a se stesso, lasciare qualcosa di sè lungo la via, come l'armento lascia i fiocchi di lana ai cespugli. « Dolore di sentirsi sfuggire tutto ciò che si possiede » diceva Pascal. Quando ci volgiamo indietro, sentiamo il cuore smarrirsi, come il navigante trascinato in un viaggio senza fine il quale scorga, passando, le coste della sua patria terra. Cento volte i poeti hanno sentite queste cose. Ma non è un dolore personale, tutta l'umanità lo sente. Il desiderio dell'immortalità non è che la conseguenza del ricordo; la vita, afferrandosi essa stessa per mezzo della memoria, si proietta istintivamente nell'avvenire. Noi abbiamo bisogno di ritrovarci e di

---

(1) *N. d. T.* — Quando si pensi che Guyau scrisse questa mirabile pagina in preda, esattamente, al male cronico che in essa descrive, si comprenderà l'efficacia di essa, suggestiva e, a primo avviso, inconfutabile. È tratta da un'esperienza atroce e lunga, che si risolve per l'uomo nella morte, per il filosofo nella negazione.

ritrovare quelli che noi abbiamo perduto, di *riparare* il tempo. Sulle tombe degli antichi, si accumulava tutto ciò che era caro al morto, le sue armi, i suoi cani, le sue donne; i suoi amici spesso si uccidevano sulla tomba; essi non potevano ammettere che l'amicizia si potesse rompere come un nodo. L'uomo si attacca a tutto ciò che tocca, alla sua casa, a un pezzo di terra, a certi esseri viventi, egli ama: il tempo gli rapisce ogni cosa. E mentre la vita riprende il suo corso, ripara le sue ferite, il ricordo, agendo in senso contrario, il ricordo — questa cosa ignota nella natura intera — conserva le ferite sanguinanti e di tempo in tempo le ravviva.

Ma questo ricordo dei passati sforzi e della loro inutilità finisce per darci la vertigine. Allora all'ottimismo succede il pessimismo. Il pessimismo si riallaccia al sentimento dell'impotenza, ed è il tempo che ci dà infine questo sentimento. Il mondo — pretendono gli stoici — è una grande festa. Quando così fosse, dice il pessimista, la festa non dura che un giorno ed il mondo è eterno; ora è una cosa triste da immaginarsi una festa eterna, un eterno gioco, un'eterna danza come quella dei mondi. Ciò che era dapprincipio una gioia ed un motivo di speranza si cambia in fine in angoscia; una grande stanchezza vi prende; ci si vorrebbe ritrarre in pace; non si può, bisogna vivere. Chi sa, se la morte stessa sia riposo? Si è travolti dalla grande macchina, trascinati dal movimento universale, come quegli imprudenti che entravano nel magico cerchio dei *korigans* (1). Un gran girotondo li avvolgeva, li trascinava, li affascinava e, ansanti, essi giravano fino a che la vita mancava loro con il respiro; ma la danza non s'interrompeva, essa si riformava più rapida e gli infelici vedevano ancora attraverso il velo della morte, turbinare su di essi l'eterno giro.

Si comprende che l'eccesso dell'ottimismo abbia prodotto la reazione pessimista. Il germe del pessimismo è in ciascun uomo; per conoscere e giudicare la vita non occorre aver molto vissuto, basta aver molto sofferto.

---

(1) Folletti bretoni. (*N. d. T.*).

II.

Ipotesi pessimista.

Il pessimismo non è meno difficile a dimostrarsi che l'ottimismo: non è meno impossibile fondare una solida morale su di un sistema che sull'altro.

Il pessimismo ha per principio la possibilità d'un paragone scientifico tra i piaceri e le pene, paragone nel quale le pene prevalgono sulla bilancia. Questo sistema può così esprimersi: la somma delle sofferenze forma in tutta la vita umana un totale superiore a quello dei piaceri. Di là si conclude la morale del Nirvana. Ma questa formula, che si pretende scientifica, non ha guari senso. Si vuol paragonare il dolore ai piaceri in rapporto alla durata? Il calcolo sarebbe evidentemente contrario ai pessimisti, poichè in un organismo sano il dolore è generalmente breve. Si vuol paragonare il dolore ai piaceri in rapporto all'intensità? Ma non sono punto dei valori fissi della stessa specie l'uno positivo, l'altro negativo, l'uno potendosi esprimere con il segno +, l'altro col segno —. È tanto più impossibile stabilire tra tale piacere particolare e tale dolore una bilancia aritmetica, che il piacere, variando nella funzione dell'intensità del desiderio, non è mai lo stesso in due momenti della vita, e che il dolore varia egualmente secondo la resistenza della volontà. Inoltre, quando noi ci rappresentiamo una sofferenza od un piacere trascorsi, i soli dei quali abbiamo un'esperienza, noi non possiamo farlo che attraverso alterazioni d'ogni sorta, ed illusioni psicologiche innumerevoli.

Generalmente, i pessimisti sono portati a paragonare tra di loro questi due estremi: la voluttà ed il dolore; di là il predominio che prende quest'ultimo. La voluttà propriamente detta è un'eccezione o un lusso. Molta gente preferirebbe rinunciarvi pur di non soffrire; la gioia raffinata di bere in una coppa di cristallo non è paragonabile al tormento della sete. Ma la morale pessimista non tiene conto del piacere permanente e spontaneo di

vivere; gli è che questo piacere essendo continuo, si raccorcia, s'impicciolisce nel ricordo. È una legge della memoria che le sensazioni e le emozioni della stessa natura si fondano l'una nell'altra, si raccolgano in una specie di cumulo vago, poi finiscano per non ridursi che ad un punto indefinibile.

Io vivo, io gioisco e questa gioia di vivere mi appare in questo momento apprezzabile; ma se mi volgo verso i miei ricordi, vedo mescolarsi la serie indefinita di questi momenti piacevoli che formano la trama della vita, li vedo ridursi a poca cosa, perchè essi sono simili e non interrotti; in loro confronto s'ingrandiscono invece i momenti di voluttà e di dolore, che sembrano isolati e soli svettano sull'uniforme orizzonte della vita. Ora, la voluttà così staccata dal piacere generale di vivere, non è sufficiente nei miei ricordi a controbilanciare la sofferenza, e ciò per altre leggi psicologiche.

La voluttà s'altera rapidamente nel ricordo (sopratutto quando essa non sveglia più il desiderio che entra come *componente* in ogni sensazione ed in ogni gradevole rappresentazione). Al contrario vi è nel dolore un elemento che non si altera con il tempo e che spesso si accresce: è ciò che noi chiamiamo il sentimento dell'*intollerabilità*. Un vivo dolore passato che, in somma, era stato tollerato, può apparire come assolutamente intollerabile nel ricordo; in tal modo che tutti i piaceri che hanno potuto precederlo o seguirlo perdono il loro valore; di là una nuova illusione d'ottica, di cui bisogna tener conto. Il dolore produce una sorta d'angoscia in tutto l'organismo, un sentimento istintivo del danno che si risveglia al minimo ricordo; la rappresentazione, anche vaga, di un dolore avrà dunque sempre un effetto più grande sull'organismo, che l'immagine di una voluttà non attualmente desiderata. Generalmente la paura è più facile ad eccitarsi che il desiderio, e presso certi temperamenti la paura ha tanta forza, che molti uomini hanno preferita la morte ad una operazione dolorosa; questa preferenza non deriva punto da un disprezzo della vita, ma dal fatto che il dolore sembra talora impossibile a sopportarsi e come al di sopra delle umane

forze; semplice apparenza, del resto, che si spiega con una debolezza di carattere e, in definitiva, con una viltà. Anche in un uomo di coraggio, la preveggenza o la memoria d'un vivo dolore avrà più forza sulla carne, che quello d'un piacere. Un soldato risovvenendosi dei suoi fatti di coraggio, si rappresenterà con una più viva emozione lo squarcio d'un colpo di sciabola che il ricordo di tale o tal'altro piacere della sua vita; e pure, nel folto dell'azione, la sua ferita gli sarà sembrata pressochè nulla vicino alla gioia di vincere; ma la gioia della vittoria corrispondeva a un'eccitazione dello spirito pressochè scomparsa, mentre il pensiero della ferita fa ancora oggi fremere le sue membra. Noi ci sentiamo sempre prossimi a soffrire; mentre la gioia esige delle condizioni molto più complesse nelle quali noi non possiamo che difficilmente riportarci col pensiero. La voluttà ed il dolore non sono dunque uguali davanti il ricordo.

Citiamo ancora un'altra causa d'errore nei confronti tra i tempi felici ed infelici della vita. Gli è che i giorni felici sono quelli che passano più velocemente e sembrano i più corti: al contrario, i giorni del dolore si prolungano, per così dire, occupano maggior posto nella memoria.

In somma il pessimismo si spiega in parte con leggi psicologiche che fanno sì che i piaceri passati, di cui ci si è saziati, appaiano come non valenti le pene sopportate. Ma d'altra parte vi sono delle leggi psicologiche secondo le quali i piaceri futuri appaiono come aventi un valore superiore alle pene che si sopporterà per raggiungerli. Queste due leggi si equilibrano: ciò spiega il fatto che in genere l'umanità non è pessimista e che i pessimisti più convinti raramente si suicidano; si spera sempre qualcosa dall'avvenire anche quando, considerando il passato, si sia condotti a disperare. Vi è un piacere che muore, per così dire, dopo ciascuna delle azioni che si sono compiute; che scompare senza lasciar traccia nel ricordo e che purtanto è il piacere fondamentale per eccellenza: è il piacere stesso di agire. Costituisce in gran parte l'attrazione di tutti i fini desiderati dall'uomo; solamente questa attrazione si ritira da essi una volta che sono raggiunti, una volta che l'azione è

compiuta. Di qui la meraviglia di colui che tenta di giudicare la vita raccogliendo i suoi ricordi e che non ritrova nei piaceri passati una causa sufficiente per giustificare i suoi sforzi e le sue pene; è nella vita stessa, è nella natura dell'attività che bisogna cercare una giustificazione dello sforzo. Tutte le gocce cadute da una nuvola non incontrano un calice di rosa: tutte le nostre azioni non sboccano in una voluttà precisa e raggiungibile; ma noi agiamo per agire, come la goccia d'acqua cade per il proprio peso: la goccia d'acqua, essa stessa, se avesse coscienza proverebbe una specie di voluttà vaga a traversare lo spazio, a scivolare nel vuoto ignoto. Questa voluttà forma il fondo della vita: soltanto essa scompare dal ricordo, che non è più l'ignoto, ma il noto e che non ci offre in definitiva che il *passato* ed il *passivo*. La morale pessimista si basa dunque, non su di un ragionamento scientifico, ma su di un puro apprezzamento individuale, in cui possono entrare come elementi non pochi errori. Perpetuamente noi cambieremo le pene con i piaceri e viceversa; ma in questo scambio la sola regola del valore è l'offerta e la domanda e si può raramente dire *a priori* che *tali dolori* valgano esattamente *tali piaceri*. Non vi sono dolori che l'uomo si rifiuti di sopportare per correre la fortuna di certi piaceri, quelli dell'amore, della ricchezza, della gloria. S'incontrano incessantemente degli uomini che soffrono, che penano senza esservi spinti dalle necessità della vita. Si può conchiudere che la sofferenza non è il male più angosciante per l'uomo, che l'inazione è spesso un male peggiore e che vi è un piacere che nasce dalla sofferenza superata e generalmente da ogni energia spiegata.

La sventura come la felicità è in gran parte una costruzione mentale fatta dopo « l'evento ». Bisogna dunque guardarsi e da quelli che si piccano d'essere stati perfettamente felici e da quelli che affermano di essere stati perfettamente infelici. La felicità raggiunta è fatta di ricordi e di desiderio, come l'assoluto dolore è fatto di ricordo e di paura. Noi non abbiamo quasi mai avuto coscienza di essere stati pienamente felici, e purtanto noi ci ricordiamo di esser stati tali. Dove è dunque la

felicità assoluta se non nella coscienza? In nessuna parte. È un sogno di cui vestiamo la realtà, è l'abbellimento del ricordo, come l'assoluta infelicità ne è l'oscuramento. La felicità, l'infelicità è precisamente il passato, cioè quello che non può più essere: è così il desiderio eterno che non sarà mai soddisfatto o la paura pronta a rinascere al minimo segno di allarme.

La felicità o l'infelicità, nel senso abituale che si dà a queste parole, è frutto così di una veduta complessiva sulla vita umana che è spesso una illusione ottica. Certi fiumi americani sembrano precipitare alla foce una massa d'acqua nera, eppure, se si prende un poco di quest'acqua nel cavo della mano si vede che è limpida e cristallina: il colore oscuro derivava dalla massa dell'acqua e dal letto in cui essa scorre. Ugualmente ogni istante della nostra vita presa a parte può avere questa *gradevole indifferenza*, questa fluidità che lascia appena una traccia sensibile nel ricordo; purtanto l'insieme sembra oscuro, grazie a qualche momento di dolore che proietta la sua ombra su tutto il resto, o splendente, grazie a qualche ora luminosa che sembra di sè penetrare tutte le altre.

In tutte queste questioni noi siamo dunque avvolti d'illusioni innumerevoli. Nulla di reale e di certo assolutamente che la situazione presente: bisognerebbe poter paragonare soltanto delle sensazioni simultanee di piacere e di pena; ma ognivolta che il paragone riguarda sensazioni passate o future, esso implica errore. Non si può dunque dimostrare per esperienza o calcolo la superiorità della quantità di pena su quella del piacere; al contrario l'esperienza è contro i pessimisti, poichè l'umanità prova incessantemente *a posteriori* il valore della vita, ricercandola incessantemente.

*
* *

La morale pessimista tenterà di dimostrare il suo principio con qualche argomento derivato non più dal calcolo matematico, ma dalla natura stessa del piacere? Una delle tesi del pessimismo è, che, supponendo il

piacere il desiderio, ed il desiderio essendo ricondotto il più delle volte al bisogno, conseguentemente alla sofferenza, il piacere suppone così la sofferenza e non è che un istante di passaggio tra due stati penosi. Di qui quella condanna del piacere che si trova, dopo Buddha, nella morale pessimista. Ma è inesattissimo il rappresentare così il piacere come legato a un dolore, perchè è legato a un desiderio e a un bisogno. Il bisogno diventa sofferenza, a partire da un certo punto; la fame, per esempio è dolorosa, ma l'appetito può essere molto piacevole a provarsi. La spinta del bisogno non è allora che una lieve eccitazione gradevole. Legge generale! Un bisogno diventa gradevole ad ogni essere intelligente tutte le volte che non è troppo violento e che ha la certezza o la speranza della sua prossima soddisfazione. Allora si accompagna ad un anticipo di godimento. Certe pretese sofferenze che precedono il piacere, come la fame, la sete, il brivido della voluttà, entrano come elementi nell'idea che noi ci facciamo del piacere; senza di lei il godimento è incompleto. Di più, prese in sè, esse sono accompagnate da un certo godimento, a patto che non si prolunghino; quando l'amante richiama alla mente i suoi ricordi, i momenti di desiderio gli appaiono gradevoli in sommo grado; essi incorniciano l'istante acuto del piacere, che senza essi sarebbe molto corto e fuggitivo.

Platone ha detto con molta ragione che i dolori possono entrare nella composizione dei piaceri; ma i piaceri, al contrario, non entrano punto nella composizione dei dolori. Il disgusto che consegue dall'abuso di certi piaceri, non è del tutto inseparabile dall'uso che di essi se ne fa. Il piacere ha dunque questa superiorità sul dolore, che non può produrlo; mentre il dolore, sopratutto quello fisico, non può non produrre il piacere, sopratutto quando scompare e in qualche momento si associa talmente al piacere che esso rappresenta da se stesso un momento gradevole.

Le pene d'origine intellettuale non sono esse stesse assolutamente incompatibili con i piaceri; quando esse non sono vivissime, si fondono con essi: esse donano loro

soltanto un colore meno appariscente, li impallidiscono, per così dire, ciò che non nuoce loro. La malinconia può acutizzare certe gioie. Da ogni parte dunque, malgrado il moralista infastidito, il piacere involge la pena e viene a mescolarvisi.

Inoltre più progrediamo, più si sviluppano in noi e prendono una parte considerevole nella nostra vita, dei piaceri che corrispondono raramente ad un bisogno doloroso; per esempio quelli estetici ed intellettuali. L'arte è nella esistenza moderna una sorgente considerevole di gioie, che non hanno la pena per contrapposto. Il suo scopo è di giungere a ricolmare quasi di piacere gli istanti più noiosi della vita, cioè quelli nei quali noi ci riposiamo dall'azione. È la grande consolazione dell'ozioso. Fra due momenti di sforzo fisico, l'uomo civile, invece di dormire come il selvaggio, può ancora gioire in un modo intellettuale ed estetico. E questa gioia può prolungarsi più di ogni altra; si riodono internamente certe sinfonie di Beethoven molto tempo dopo averle ascoltate, con l'orecchio; si gioisce prima anticipatamente, durante l'audizione e dopo.

*
* *

Per risolvere (in quanto è possibile) la questione posta dalla morale pessimista, noi crediamo che bisogna rivolgerci non solo alla psicologia, ma alla biologia e cercare se le stesse leggi della vita non implichino un « plus-valore » di benessere sulla pena. In questo caso, la morale positiva che noi difendiamo avrebbe ragione di volere conformare le azioni umane alle leggi vitali, invece di prendere per scopo, come la morale pessimista, l'annullamento finale della vita e della *volontà di vivere.*

Tuttavia qual parte hanno i diversi sensi nel dolore? Quella della vista come quella dell'udito sono pressochè nulle, poichè le dissonanze sensibili all'orecchio e le brutture visibili dall'occhio sono dei leggeri soffregamenti

che è impossibile bilanciare con le gioie vivissime dell'armonia e della bellezza. Il piacere predomina ancora assai nelle sensazioni provenienti dal gusto e dall'odorato: come generalmente non si mangia che ciò che piace a questi due sensi, e che è necessario di mangiare per vivere, la conservazione stessa della vita suppone una soddisfazione periodica del gusto come dell'odorato (che gli è intimamente legato). Infine, ben poche vere sofferenze ci provengono dal tatto, se si localizza quest'ultimo senso nella mano. Tutti i nostri mali fisici hanno dunque la loro origine nella sensibilità interna o nel tono generale; anche se da queste due direzioni provenissero più pene che gioie, ci si può chiedere se queste pene sarebbero sufficienti ancora a controbilanciare i piaceri d'ogni sorta forniti dagli altri sensi. Ma si pone una questione: è possibile dal punto di vista biologico che, nella sensibilità interna, i sentimenti di sofferenza e di malessere vincano quelli di benessere?

Noi crediamo che si possa dare una decisiva risposta a questa questione: se, negli esseri viventi i sentimenti di malessere superassero realmente quelli di benessere, la vita sarebbe impossibile. Effettivamente, il senso vitale non fa che tradurre in linguaggio della coscienza, ciò che accade nei nostri organi. Il malessere soggettivo della sofferenza non è che il sintomo di un cattivo stato oggettivo, d'un disordine, di una malattia che comincia: è la *traduzione* d'un turbamento funzionale ed organico. Al contrario il sentimento di benessere è come l'aspetto soggettivo d'un buon stato obbiettivo. Nel ritmo dell'esistenza, il benessere corrisponde all'evoluzione della vita, il dolore alla sua dissoluzione. Non solamente il dolore è la coscienza di un turbamento vitale, ma tende ad aumentare questo turbamento stesso; non è buona cosa, in una malattia, sentire troppo il proprio male, se no questa sensazione l'esagera; il dolore, che può essere considerato come il risuonare d'un male fisso al cervello, come un turbamento *simpatico* portato nel cervello stesso, è un nuovo male che si aggiunge al primo e che, reagendo su di lui, finisce per accrescerlo. Così il dolore, che ci appariva finora unicamente come la

coscienza di una parziale disintegrazione, ci appare ora esso stesso, come un agente di disintegrazione. L'eccesso del dolore sul piacere è dunque incompatibile con la conservazione della specie. Quando, in certi individui, l'equilibrio della sofferenza e della gioia è spezzato e la prima supera la seconda, nasce un'anomalia tale, che, ordinariamente, non tarda di finire con la morte del soggetto. L'essere che troppo soffre è inadatto alla vita. Perchè un organismo viva, è necessario che il suo funzionamento proceda con una certa regolarità: è necessario che il dolore sia del tutto bandito o ridotto a qualche punto.

Così, più la selezione naturale si compie senza inciampi, più essa tende ad eliminare i sofferenti. Uccidendo il malato si uccide il male. Se ai giorni nostri la filantropia riesce a salvare un certo numero d'infermi, non ha ancora potuto salvarne la loro razza, che s'estingue da se stessa. Supponiamo una nave in tempesta, scendente e scalante le onde: la linea che segue potrebbe essere rappresentata da un seguito di curve, di cui una parte segna la direzione dell'abisso, un'altra la direzione dell'acque. Se nel momento della traiettoria la curva scendente la trascina senza scampo, ciò è l'indice sicuro che il vascello si sprofonda e naufraga. Così è della vita, sballottata tra le ondate del piacere e del dolore: se ci figuriamo queste ondulazioni con delle linee e che la linea del dolore si prolunga più che l'altra, vuol dire che sommergiamo. Il tracciato che la sensazione imprime nella nostra coscienza non è che una figura rappresentante il cammino stesso della vita; e la vita per sussistere ha bisogno di essere una perpetua vittoria del piacere sul dolore.

Ciò che noi diciamo qui della vita fisica, come ce lo rivela l'intimo senso, è vero anche per la vita morale. Nel morale come nel fisico la sofferenza segna sempre una tendenza alla dissoluzione, una morte parziale. Perdere qualche persona amata, per esempio, è perdere qualcosa di sè e cominciare a morire. La sofferenza morale veramente trionfante uccide moralmente, annienta l'intelligenza e la volontà. Così, colui che, dopo qualche

violenta crisi morale, continua a pensare, a volere, ad agire, in tutti i sensi, colui potrà soffrire, ma la sua sofferenza non tarderà ad essere controbilanciata e successivamente vinta. La vita trionferà sulle tendenze dissolventi.

Nel morale come nel fisico l'essere veramente superiore è quello che unisce la sensibilità più delicata alla volontà più forte: in lui, la sofferenza è viva senza dubbio, ma essa provocherà una reazione ancor più viva nella volontà; soffre molto, ma agisce molto, e poichè l'azione è sempre gioia, la sua gioia vince generalmente il dolore. L'eccesso della sofferenza sul piacere suppone una debolezza o una mancanza di volontà, conseguenza della stessa vita: la reazione interiore, non risponde più all'azione esteriore. Ogni sensazione è una specie di domanda formulata innanzi all'essere sensibile: Vuoi essere felice o infelice? vuoi accettarmi o respingermi? sottometterti a me o vincermi? Alla volontà il rispondere. E la volontà che s'indebolisce si condanna essa stessa. Comincia una specie di suicidio.

Nella sofferenza morale bisogna distinguere tra quella che è tutta affettiva e quella che è intellettuale. Bisogna distinguere tra il pessimista per sistema come Schopenhauer e quelli che lo sono realmente per lo strazio del cuore. La vita dei primi può sembrare, in somma, a quella di tutti, ed essi possono essere molto felici, perchè è possibile essere intellettualmente tristi senza esserlo in fondo al cuore. Non vi è dramma nella sola intelligenza; in quelle nelle quali il dramma si rappresenta, non tarda il velario a chiudersi dolcemente, come automaticamente, su questa scena ancor troppo *esteriore* a noi; e si rientra nella vita comune, che non ha nulla di drammatico. I pessimisti per sistema possono dunque avere lunga vita e lunga posterità; gli è che essi possono essere felici loro malgrado. Ma non è punto così di quelli che trovano brutto il mondo perchè il mondo è brutto in realtà per loro: di quelli per cui il pensiero pessimista non è che un estratto dei loro dolori.

Quelli sono i più degni di compassione. Ma essi sono condannati di già dalla natura e da se stessi; la completa

coscienza della loro infelicità non è che la vaga coscienza della loro impossibilità di vivere. Tutte le sofferenze fisiche o morali, ipocondria, ambizioni distrutte, affetti spezzati, formano dunque un'atmosfera più o meno respirabile. I grandi sventurati, gli splenetici, i veri malinconici (ce ne sono molti che lo sono per posa o per sistema) non hanno vissuto. Gli artisti del dolore come Musset, Chopin, Leopardi, Shelley, Byron, Lenau non erano fatti per la vita, e la loro sofferenza che ci valse dei capolavori, non era che un cattivo accomodamento al « giusto mezzo » d'una esistenza quasi fittizia, che può conservarsi per un certo tempo, ma non può guarire dono di sè.

È possibile rendere una specie di vita artificiale alla testa di un decapitato: se allora la sua bocca potesse aprirsi ed articolare delle parole, queste non sarebbero che degli urli di dolore; nella nostra società esiste così un certo numero d'uomini presso i quali il sistema nervoso predomina a tal punto che essi sono, per così dire, dei cervelli, dei capi senza corpo. Tali esseri non vivono che per sorpresa, per artificio; essi non possono parlare che per lamentarsi, cantare per gemere, ed i loro lamenti sono così sinceri ch'essi ci arrivano al cuore. Tuttavia noi non possiamo da loro giudicare l'umanità colma di vita, l'umanità da cui escirà l'avvenire; il loro grido non è che il principio dell'agonia.

Noi giungiamo a questa conclusione, che una certa dose di felicità è una condizione d'esistenza. Hartmann suppone che, se la morale pessimista trionferà un giorno nell'umanità, tutti gli uomini s'intenderanno per rientrare nel nulla. Un suicidio universale porrà termine alla vita. Questa concezione ingenua racchiude però questa verità, che, se il pessimismo si figgesse troppo nei cuori umani, potrebbe notevolmente diminuirne la vitalità e condurre, non al colpo teatrale un poco burlesco di cui parla Hartmann, ma ad un indebolimento lento e continuo della vita. Una razza pessimista, realizzando di fatto il suo pessimismo, cioè aumentando per mezzo dell'immaginazione la somma dei suoi dolori, non potrebbe resistere alla lotta per l'esistenza. Se l'umanità è

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ TORINO

le altre specie animali sussistono è precisamente perchè la vita non è per esse troppo cattiva. Questo mondo non è il peggiore dei mondi, poichè in definitiva c'è e continua ad esserci. Una morale dell'annullamento, proposta ad un qualunque mortale, sembra un controsenso. In fondo è un'unica ragione che rende l'esistenza possibile e che la rende desiderabile.

III.

Ipotesi dell'indifferenza della natura.

Se la morale del dogmatismo cerca l'ipotesi più probabile dello stato attuale delle scienze, troverà che non è nè l'ottimismo nè il pessimismo: è l'indifferenza della natura. Questa natura ai cui fini il dogmatismo vuole che ci conformiamo, dimostra infatti una indifferenza assoluta: 1° riguardo la sensibilità; 2° riguardo le direzioni possibili della volontà umana.

L'ottimista e il pessimista, invece di cercare semplicemente di comprendere, sentono, come i poeti: sono commossi, si irritano, si rallegrano, mettono nella natura il bene o il male, il bello o il brutto, ogni qualità; vedete lo scienziato invece: non vi sono per lui che sole quantità, sempre equivalenti. La natura, secondo il suo punto di vista, diventa una cosa neutra, incosciente del piacere come della sofferenza, del bene come del male.

L'indifferenza della natura ai nostri dolori o ai nostri piaceri è per il moralista un'ipotesi trascurabile, perchè senza effetto pratico: l'assenza di una provvidenza che allevii i nostri mali non cambierà per nulla la nostra condotta morale, quando si sia ammesso che i mali della vita non eccedono in media i godimenti, e che l'esistenza resta in se stessa desiderabile per ogni essere vivente. Ma è l'indifferenza della natura al bene o al male che interessa la morale; ora, di questa indifferenza un mondo di ragioni può essere dato. La prima è l'*impotenza* della volontà umana relativamente al tutto, di cui

essa non può mutare in modo rilevante la direzione. Che ne deriverà per l'universo da una data azione umana? Non lo sappiamo. Il bene e il male non sembrano di essenza più contraria, per la natura, del freddo e del caldo per il fisico; sono gradi di temperatura morale, ed è forse necessario che, come il freddo e il caldo, si equilibrino nell'universo. Forse il bene ed il male si neutralizzano in capo a un certo tempo nel mondo, come si neutralizzano nell'oceano i movimenti diversi delle onde. Ognuno di noi traccia il suo sentiero, ma la direzione d'esso importa poco alla natura: è destinato a scomparire rapidamente, a sparire nella grande agitazione senza scopo dell'universo. È forse vero che i mari tremano ancora per la scia del vascello di Pompeo? L'Oceano ha forse un'onda di più oggi, malgrado che migliaia di navi lo solchino? È accertato che le conseguenze di una buona azione o di un delitto commesso centomila anni fa da un uomo dell'età terziaria, abbiano modificato il mondo in qualche cosa? Confucio, Buddha o Gesù Cristo agiranno sulla natura fra un miliardo di anni? Supponete una buona azione d'un effimero: essa morrà al par di lui in un raggio di sole; può essa ritardare di un milionesimo di secondo il cader della notte che ucciderà l'insetto?

C'era una donna la cui innocua follia era di credersi fidanzata e alla vigilia delle sue nozze. Il mattino, svegliandosi, domandava una veste bianca, una corona nuziale e, sorridente, si adornava. « Quest'oggi, egli verrà », diceva. Alla sera una tristezza l'invadeva, dopo la vana attesa; e allora deponeva la veste bianca. Ma il giorno dopo, coll'alba, la sua fiducia rinasceva: « Verrà oggi », ripeteva. E passava la vita in quella certezza sempre delusa e sempre viva, non togliendo la sua veste di speranza che per rimetterla. L'umanità è come quella donna, dimentica di ogni delusione: ogni giorno essa attende l'arrivo del suo ideale e forse da centinaia di secoli ripete: « Verrà domani », ogni generazione riveste per turno la veste bianca. La fede è eterna come la primavera e i fiori. Tutta quanta la natura è in questa fede, almeno la natura cosciente ed intelligente; forse, innumerevoli secoli fa, in qualche stella, ora ridotta in

polvere, già si attendeva il mistico sposo. L'eternità, comunque sia essa concepita, appare come un'infinita delusione.

Non importa; la fede chiude quell'infinito disperante; fra i due abissi del passato e dell'avvenire, non cessa di sorridere al suo sogno, cantando sempre lo stesso canto di gioia e di richiamo, che crede nuovo e che già tante volte si smarrì senza incontrare orecchio alcuno; essa tende sempre le braccia verso l'ideale, tanto più dolce quanto più è vago, e rimette sulla sua fronte la corona di fiori, senza avvedersi che da centomila anni è avvizzita.

Renan disse: « Nella piramide del bene, innalzata dagli sforzi successivi degli esseri, ogni pietra conta. L'Egizio dei tempi di Chéfrem esiste ancora grazie alla pietra che posò ». Ove esiste mai? in un deserto, in mezzo al quale l'opera sua si erge senza scopo, altrettanto vana nella sua enormità quanto il minimo granello di sabbia della sua base. Non avrà la « piramide del bene » la stessa sorte? La nostra terra è perduta nel deserto dei cieli; la nostra umanità stessa è perduta sulla terra, la nostra azione individuale è perduta nell'umanità; come unificare lo sforzo universale, come concentrare verso uno stesso scopo l'irradiamento infinito della vita? Ogni opera è isolata: è un'infinità di piccole piramidi microscopiche, di cristallizzazioni solitarie, di monumenti lilliputziani che non possono sovrapporsi in un tutto. L'uomo giusto e l'uomo ingiusto non pesano probabilmente l'uno più dell'altro sul globo terrestre, che percorre la sua strada nell'etere. I movimenti particolari della loro volontà non possono risonare sull'insieme della natura più del battito d'ala d'un uccello che, volando al disopra di una nuvola, non può con quel battito rinfrescarmi la fronte. La celebre formula: *ignorabimus*, si può trasformare in questa: *illudemur;* l'umanità procede avvolta nel velo inviolabile delle sue illusioni.

Una seconda ragione che l' « indifferentismo » può opporre all'ottimismo si è che il gran tutto, del quale non possiamo mutare la direzione, non ha per se stesso alcuna direzione morale. Assenza di fine, *amoralità* com-

pleta della natura, neutralità del meccanismo infinito. In fatti, lo sforzo universale non rassomiglia guari a un lavoro regolare che ha uno scopo fisso: da gran tempo Eraclito lo paragonò a un gioco; questo gioco è quello dell'altalena, che provoca gli scoppi di risa dei fanciulli. Ogni essere fa da contrappeso a un altro. Il mio compito nell'universo è di paralizzare non so chi, d'impedirgli di salire troppo in alto o di discendere troppo in basso. Nessuno di noi trascinerà il mondo, la cui tranquillità è fatta della nostra agitazione.

In fondo al meccanismo universale si può supporre una specie d'atomismo morale, la lotta di una infinità d'egoismi. Vi potrebbero essere allora nella natura altrettanti centri quanti sono gli atomi, altrettanti fini quanti sono gli individui, o almeno, tanti fini quante sono le collettività coscienti, le società, e quei fini potrebbero essere opposti; l'egoismo sarebbe allora la legge essenziale e universale della natura. In altri termini, vi sarebbe coincidenza di ciò che noi chiamiamo la volontà immorale nell'uomo colla volontà normale di tutti gli esseri. Sarebbe forse il più profondo scetticismo morale. Ogni individuo non sarebbe allora che una bolla di sapone e non varrebbe di più. La sola differenza fra l'*alter* e l'*ego* consisterebbe in ciò, che, nel primo caso, siamo fuori della bolla e, nel secondo, dentro; l'interesse personale non sarebbe che un punto di vista, il diritto ne sarebbe un altro; ma è naturale di dare la preferenza piuttosto al punto di vista ove si è che non a quello ove non si è. La mia bolla di sapone è la mia patria, perchè l'infrangerei?

L'amore di ogni essere *determinato* in questa dottrina, sarebbe illusorio quanto può essere l'amore di sè. L'amore, *razionalmente* non ha maggior valore dell'egoismo; l'egoista infatti, s'inganna sulla sua propria importanza, ch'egli esagera; l'amante o l'amico su quella dell'essere amato. Anche sotto questo punto di vista il bene e il male morale rimangono per l'*indifferentista* cose del tutto umane, del tutto soggettive, senza fisso rapporto coll'insieme dell'universo.

Non v'è forse nulla che offra all'occhio e al pensiero una rappresentazione più completa e più rattristante del mondo, quanto l'oceano. È, prima di tutto, l'immagine della forza in ciò che ha di più selvaggio ed indomato; è uno sfoggio, un lusso di potenza di cui nessun'altra cosa può dare l'idea: e ciò vive, si agita, si tormenta eternamente senza scopo. Si direbbe talora che il mare è animato, che palpita e respira, che è un cuore immenso di cui si vede il pulsare possente e tumultuoso; ma ciò che in esso esaspera si è che tutto quello sforzo, tutta quella vita ardente è prodigata inutilmente; quel cuore della terra batte senza speranza; di tutto quell'urto, da tutte quelle bizze delle onde, ne esce un po' di schiuma dispersa dal vento.

Rammento che un giorno, seduto sulla rena, guardavo venirmi incontro la mobile folla delle onde; arrivavano senza interruzione dal fondo del mare, bianche e muggenti; al disopra di quella che moriva ai miei piedi, ne scorgevo un'altra e più oltre ancora, una moltitudine; e fin nell'estrema lontananza, ove l'occhio mio poteva giungere, vedevo tutto l'orizzonte ergersi e muovere verso di me; v'era laggiù un serbatoio di forze infinite, inesauribili; come sentivo l'impotenza dell'uomo ad arrestare lo sforzo di tutto quell'oceano in marcia! Una diga poteva infrangere uno di quei flutti, poteva infrangerne centinaia e migliaia; ma chi avrebbe l'ultima parola se non l'immenso e infaticabile oceano? E pareami vedere in quell'alta marea l'immagine della natura intera all'assalto dell'umanità che vuole invano dirigere la sua marcia, incanalarla, domarla. L'uomo lotta con coraggio, moltiplica i suoi sforzi, si crede, talora, vincitore; il fatto sta ch'ei non guarda abbastanza lontano e non vede venire dal fondo dell'orizzonte le grandi onde che presto o tardi devono distruggere l'opera sua e travolgere lui pure. In questo universo ove i mondi ondeggiano come i flutti del mare, non siamo forse circondati, assaliti continuamente dalla moltitudine degli esseri? La vita ci turbina intorno, ci avvolge, ci sommerge; noi parliamo d'immortalità, di eternità, ma non v'ha di eterno che ciò che è inesauribile, ciò che è abbastanza cieco e abba-

stanza ricco per dare sempre, senza misura. Fa conoscenza colla morte quegli che impara per la prima volta che le sue forze hanno un limite, che sente il bisogno di riposare, che lascia cader le braccia dopo il lavoro. Soltanto la natura è abbastanza infaticabile, perchè è eterna. Noi parliamo anche di un ideale; noi crediamo che la natura abbia uno scopo, che essa si diriga verso qualche punto: gli è che noi non la comprendiamo; la scambiamo per un fiume che scorre verso la sua foce per giungere a sboccarvi infine, ma la natura è un oceano. Assegnare un termine alla natura, sarebbe restringerla; poichè un termine è anche un fine. Ciò che è immenso non ha termine.

Spesso si è ripetuto che *nulla accade invano*. Ciò è vero in dettaglio. Un chicco di grano è prodotto per produrre a sua volta altri chicchi di grano. Un campo infecondo è per noi inconcepibile. Ma la natura nel suo insieme non è forzata ad essere feconda: essa è il grande equilibrio tra la vita e la morte. Può darsi che la sua più alta poesia derivi dalla sua superba sterilità. Un campo di grano non vale l'oceano. L'oceano, lui, non lavora, non produce, si muove; non produce la vita, la contiene; o piuttosto, la dà o la ritira con la stessa indifferenza, è il grande tempellamento eterno che culla gli esseri. Quando si scrutano i suoi abissi, vi si scorge il formicolio della vita: non una sola delle sue goccie è senza abitatori, e tutti guerreggiano gli uni contro gli altri, s'inseguono, s'evitano, si divorano; che importa al tutto, che importa all'oceano profondo questi popoli che contengono, casualmente, i suoi amari flutti? Egli stesso ci offre lo spettacolo d'una guerra, d'una lotta senza tregua. Le sue ondate che si spezzano e di cui la più forte ricopre e trascina la più debole, ci rappresentano, riassunta, la storia dei mondi, la storia della terra e della umanità. È, per così dire, l'universo diventato trasparente agli occhi. Questa tempesta dell'acque non è che la conseguenza delle tempeste aeree; non è il fremito dei venti che si comunica al mare? Alla lor volta le onde aeree trovano la genesi dei loro moti nelle ondulazioni del calore e della luce. Se noi potessimo abbracciare con lo sguardo l'immensità dell'etere, noi non vedremmo che un urto assordante di

onde, una lotta infinita perchè essa è senza ragione, una guerra di tutti contro tutti. Nulla che non sia trascinato in questo turbine: la terra stessa, l'uomo, l'intelligenza umana, tutto ciò non può offrirci nulla di fisso a cui tenerci; tutto ciò è trascinato via in più lente ondulazioni, ma non meno irresistibili; là anche regna l'eterna guerra ed il diritto del più forte. Mano mano che io rifletto, sembra che l'oceano salga attorno a me, invada tutto, tutto seco trascini: mi sembra d'essere null'altro che uno dei suoi fiotti, una goccia d'acqua d'essi; che la terra sia scomparsa, che non restino più che la natura con le sue infinite ondulazioni, i suoi flussi e riflussi, i mutamenti perpetui della sua superfice che nascondono la sua profonda e monotona uniformità.

***

Fra le tre ipotesi d'una natura buona, d'una natura cattiva e d'una natura indifferente, come scegliere e decidere? È una chimera dare per legge all'uomo: Uniformati alla natura. Questa natura noi ignoriamo che cosa sia. Kant ha dunque ragione quando dice che non bisogna chiedere alla metafisica dogmatica una legge certa di condotta.

Capitolo II.

I. Morale della certezza pratica. — II. Morale della fede. — III. Morale del dubbio.

I.

Morale della certezza pratica.

La morale della certezza pratica è quella che ammette che noi siamo in possesso d'una legge morale certa, assoluta, apodittica, imperativa. Gli uni si raffigurano questa legge come racchiudente una materia, un bene in sè che noi scegliamo intuitivamente e il cui valore è superiore a tutto per la nostra ragione. Gli altri, con Kant, si raffigurano la legge come puramente formale e non racchiudente in se stessa alcuna materia, alcun bene, alcun determinato fine, ma soltanto un carattere d'universalità che permette di distinguere i fini conformi o non conformi alla legge. Così, secondo gli intuizionisti, noi affermiamo per mezzo d'una immediata intuizione il valore e la dignità delle azioni, delle facoltà, delle virtù come la temperanza, il pudore ecc.; secondo i kantiani, al contrario, il carattere morale d'un'azione non è provato che quando si può generalizzare la *massima* di quest'azione e mostrar così la sua natura disinteressata.

È sopratutto contro la prima concezione della certezza morale che vale il vecchio argomento scettico sulla contraddizione dei giudizi morali, la loro relatività, la loro incertezza. Questo argomento ha una influenza dissolvitrice sulla concezione della legge stessa come quella che impone in modo assoluto questo o quell'atto, questa o quella virtù. È difficile serbarsi fedele ai riti di una religione assolutista, quando questi riti cominciano ad apparirvi come supremamente indifferenti, e quando voi non credete più al Dio particolare ch'essa adora.

Il problema posto da Darwin sulla variabilità del dovere, non cessa dunque di essere inquietante per chiunque ammetta un bene assoluto, imperativo, certo, universale. La formula muterebbe completamente per noi, se noi discendessimo dalle api?

Vi sono, nella società, lavori di vari generi e che suppongono, generalmente, una divisione dello scopo comune, delle corporazioni di mestiere: orbene da una corporazione all'altra, possono i doveri mutare assai e divenire così stranieri come se si trattasse di uomini-api. Esistono, anche nella società presente, dei *neutri* come le api e le formiche; tali sono i monaci, la cui morale non era al Medioevo e non può essere del tutto conforme a quella del resto della società. Sotto Carlo VII si promulgò un atto che equivale allo sterminio dei maschi dopo la fecondazione: si sterminarono le compagnie mercenarie che erano diventate inutili; si credeva di far bene. Potrebbero esserci nel pianeta Marte delle corporazioni di mestiere, affatto diverse dalle nostre, che avessero dei reciproci doveri molto contrari ai nostri, ma che s'imponessero, per un'obbligo, parimente categorico della forma. Sul nostro stesso pianeta noi assistiamo a rovesciamenti in fatto di coscienza. Vi sono casi in cui l'individuo prova un sentimento d'obbligo a rovescio, d'obbligo a ciò che si considerano abitualmente come degli atti immorali. Citiamo, tra molti esempi, quanto Darwin scrive sulla concezione che si ha di certi doveri in Australia. Gli Australiani considerano la morte come un maleficio scagliato da qualche vicina tribù; così considerano, come un obbligo sacro, di vendicare la morte di ogni parente, andando ad uccidere un membro delle tribù vicine. Il dottore Landor, magistrato nell'Australia Occidentale, narra che un indigeno lavorante nella sua fattoria, perdette una delle sue donne in seguito ad una malattia: annunziò al dottore la sua intenzione di partire onde uccidere una donna d'una lontana tribù. « Gli risposi, dice il dottore, che se commetteva questo atto lo avrei imprigionato per tutta la vita ». Non partì, e restò nella fattoria. Ma di mese in mese deperiva: il

rimorso lo divorava: non poteva nè mangiare nè dormire; lo spirito della sua donna lo possedeva ossessionandolo, rimproverandogli la sua negligenza. Un giorno scomparve: ritornò dopo un anno perfettamente guarito: aveva compiuto il suo dovere. — Si vede dunque esteso fino ad atti cattivi o semplicemente istintivi un sentimento che è più o meno analogo all'obbligazione morale. I ladri e gli assassini possono avere il sentimento del dovere professionale, gli animali possono vagamente provarlo. Il sentimento che si deve compiere una cosa, penetra in tutta la creazione, tanto profondo quanto penetrano la coscienza ed il moto volontario.

È noto quello che accadde a De Musset nella sua adolescenza (si racconta la stessa cosa di Merimée). Un giorno in cui, dopo essere stato severamente sgridato per una mancanza infantile, se ne andava piangendo dirottamente, sentì che i suoi genitori dicevano, avendo chiusa la porta: « Povero ragazzo, si crede ben colpevole ». Il pensiero che il suo errore era una cosa da nulla e che il suo rimorso era una puerilità, lo ferì. Questo fatto si scolpì nella sua memoria per non cancellarsi mai più. La stessa cosa capita oggi all'umanità: se essa si immagina che il suo è un ideale infantile, variabile secondo i capricci degli usi, che la materia ed il fine d'una folla di doveri sono una cosa puerile, superstiziosa, essa sarà condotta a sorridere di sè, e a non più porre nell'azione quella serietà, senza la quale il dovere assoluto scompare. Questa è una delle ragioni per le quali il sentimento d'obbligo perde, ai nostri giorni, il suo carattere sacro. Noi lo vediamo applicato a troppi oggetti, parlare a troppi esseri indegni (può darsi agli stessi animali). Questa variabilità degli *oggetti* del dovere prova l'errore d'ogni morale intuitivista, che si pretende padrona assoluta d'una materia immutabile di bene. Si può considerare questa morale, che fu altra volta adottata da Cousin, gli Scozzesi e gli eclettici, come insostenibile nell'attuale stato della scienza.

*
* *

Resta la morale formale e soggettiva dei kantiani che non ammette d'assoluto che l'imperativo, e considera come secondaria l'idea che ci si fa del suo obbietto e della sua applicazione. Contro una morale di questo genere ogni obbiezione tratta dai fatti, sembra perdere il suo valore; non si può sempre rispondere distinguendo l'intenzione dall'atto? Se l'atto è praticamente nocivo, l'intenzione potè essere moralmente disinteressata ed è tutto quello che pretende la morale di Kant. Soltanto, un nuovo problema s'impone: all'intenzione buona si allaccia un sentimento d'obbligo veramente sovrasensibile e sovraintellettuale come lo vuole Kant?

Il *sentimento* d'obbligo, se lo si considera esclusivamente dal punto di vista della dinamica mentale, si risolve nel sentimento di una resistenza che l'essere prova tutte le volte che vuole indirizzarsi verso questa o quella direzione. Questa resistenza che è di natura sensibile, non può provenire dal nostro rapporto con una *legge* morale, che, per ipotesi, sarebbe intelligibile ed extratemporale; essa proviene dal nostro rapporto con le leggi naturali ed empiriche. Il *sentimento* d'obbligo non è dunque propriamente morale, è sensibile. Lo stesso Kant, fu ben costretto di convenire che il sentimento morale è, come ogni altro, *patologico*; soltanto egli crede che questo sentimento è eccitato dalla sola *forma* della *legge* morale, astraendo la sua materia. Di qui risulta quel mistero che egli confessa; una legge *intelligibile* e soprannaturale che produce frattanto un sentimento patologico e naturale, il *rispetto*. « È assolutamente impossibile di comprendere *a priori* come una *pura idea*, che non contiene in se nulla di sensibile, produca un sentimento di piacere o di pena;... è assolutamente impossibile, a noi uomini, di spiegare perchè e come l'universalità d'una massima come tale, e di conseguenza la moralità ci interessi ». Vi sarebbe dunque ivi molto mistero: la proiezione della moralità sul dominio della sensibilità

sotto forma di sentimento morale, sarebbe senza un possibile *perchè* e Kant afferma che essa è evidente *a priori*. Noi siamo costretti, egli dice, « di accontentarci di potere ancora così bene vedere *a priori* che questo sentimento (prodotto da una *idea pura*) è legato inseparabilmente alla rappresentazione della legge morale, in ogni essere razionale finito » (1). Noi crediamo che la verità sia che noi non scorgiamo affatto *a priori* delle ragioni per unire un piacere o un dolore *sensibili* a una legge, che, per ipotesi, sarebbe soprasensibile ed eterogenea alla natura. Il sentimento morale non si può spiegare *razionalmente* e *a priori*. È d'altra parte impossibile di accettare improvvisamente, nella coscienza umana, il rispetto per una pura *forma*. Del resto un dovere indeterminato e puramente formale, non esiste: noi non possiamo, evidentemente, veder apparire il sentimento dell'obbligo che quando havvi una determinata materia per il *dovere* e i kantiani stessi sono costretti a riconoscerlo. Il dovere non vive dunque mai nella coscienza se non si applica ad un contenuto, da cui non lo si può svellere; non vi ha dovere indipendente dalla cosa dovuta, dalla rappresentazione dell'azione. Meglio ancora, non vi ha dovere se non verso qualcuno; i teologi non avevano torto che a metà quando rappresentavano il dovere come indirizzantesi alla volontà divina. Per lo meno vi si sentiva dietro qualcuno. Ora, in questa sintesi realmente indissolubile della materia e della forma, il sentimento d'obbligo non si attacca dunque che alla *forma?* — Noi crediamo, dopo l'esperienza, che il sentimento d'obbligo non è legato alla rappresentazione della legge, come legge formale, ma della legge in ragione della sua materia sensibile e del suo fine. La legge, come legge, non ha di chiaro al pensiero che la sua universalità, ma a questo precetto « agisce in modo che la tua massima possa diventare una legge universale », non si attaccherà alcun sentimento di obbligo fino a che non vi sarà questione di vita sociale e delle tendenze profonde che risveglia

(1) *Critica della Ragione Pura*. Tr. Barni, 121; cfr. 258, 252, 256, 248, 251, 374.

in noi, fino a che noi non concepiremo l'universalità di qualche cosa, di qualche fine, di qualche bene che sia l'oggetto d'un sentimento. L'universale per l'universale non può produrre che una soddisfazione logica, che essa stessa è ancora una soddisfazione dell'istinto logico nell'uomo, e questo istinto logico è una tendenza naturale, un'espressione della vita nel suo *modo* superiore, che è l'intelligenza, amica dell'ordine, della simmetria, della similitudine, dell'unità nella varietà, della legge, di conseguenza dell'universalità. Si dirà che la forma universale ha essa stessa, per ultimo contenuto, la *volontà*, il volere puro? La riduzione del dovere ad una volontà della legge, che sarebbe ancora essa stessa una volontà puramente formale, lungi dal fondare la moralità, ci sembra produca un effetto dissolvente su questa stessa volontà. Non si può volere un'azione in vista d'una legge, quando non si fonda questa legge sul valore pratico e logico dell'azione stessa. L'antica dottrina d'Aristone, ad esempio, non ammetteva alcuna differenza di valore, alcuna diversità tra le cose; ma un essere umano non si rassegnerà mai a perseguire uno scopo dicendosi che questo scopo è in fondo indifferente e che la sua sola volontà di raggiungerlo ha un valore morale; questa volontà scomparirà tosto e l'indifferenza passerà dagli oggetti alla volontà stessa. L'uomo ha bisogno di credere che vi ha qualcosa di buono non soltanto nella intenzione ma anche nell'azione. È cosa scoraggiante, *demoralizzante* la concezione di una moralità esclusivamente formale, distaccata da tutto: è la stessa cosa di quel duro lavoro che si fa compiere ai condannati nelle prigioni inglesi e che è senza scopo; girare una manovella per girarla. Non ci si rassegna. Bisogna che l'intelligenza approvi l'imperativo e che un sentimento si attacchi al suo oggetto.

Ultimamente una ragazzina, cui sua madre aveva consegnato un soldo per fare delle compere, fu schiacciata in una via. Essa non abbandonò il suo soldo; riavutasi dallo svenimento, agonizzante, essa riaprì la sua manina ben stretta e porse alla madre il soldo, di cui le sfuggiva la pochezza del valore, dicendole: « Non l'ho perduto ». È questa una sublime innocenza di bimba:

per questa fanciulletta la vita aveva molto meno valore di quel soldo che le era stato affidato. — Ebbene, qualunque sia il merito morale che uno *stoico* od un *kantiano* possano trovare in questo gesto egli sarà assolutamente incapace d'imitarlo, lui filosofo che conosce il valore d'un'offerta: la fede gli mancherà, non forse la fede nel suo possibile merito ma la fede nel soldo.

È necessario dunque assolutamente, nel merito morale, trasfigurare ai proprii occhi la materia dell'azione meritoria, attribuirle spesso un valore superiore al suo valore reale. È necessario un confronto non solo tra la volontà e la legge, ma tra lo sforzo morale e il prezzo del fine che si persegue. — Se il merito stesso ci sembra ancor buono, qualunque sia l'oggetto, gli è che noi vediamo una potenza capace di applicarsi ad un obbietto superiore; noi ci vediamo un serbatoio di forza viva che è sempre prezioso, anche quando può, specificatamente, questa forza essere male impiegata. È dunque l'impiego possibile che noi proviamo nell'impiego attuale; ma è l'impiego, non la forza per la forza, la volontà per la volontà. L'aquila, levandosi fino al cielo, finisce per veder tutte le cose livellarsi sulla terra; supponiamo che, da un punto di vista abbastanza alto, noi vediamo tutte le azioni nostre livellarsi nell'universo; un gran numero di interessi e di disinteressi umani ci appariranno ugualmente sciocchi: il loro obbietto non venendoci a sembrare molto superiore al soldo della fanciulla. Malgrado Zenone e Kant noi non avremmo più allora il coraggio di *volere* e di meritare; non si può volere senza uno scopo.

È dunque ben difficile lo ammettere che il dovere variabile ed incerto in tutte le sue applicazioni, resti *certo* ed *apodittico* nella sua *forma*, nell'*universalità* per l'*universalità*, o se si preferisce, nella volontà in sè, nella volontà fine a se stessa. Il sentimento che si allaccia, secondo Kant, sia alla ragion pura, sia alla volontà pura è l'interesse naturale che noi portiamo alle nostre facoltà o funzioni superiori, alla nostra vita intellettuale; noi non possiamo essere indifferenti all'esercizio razionale della nostra ragione, che è, dopo tutto, un istinto più

complesso, nè all'esercizio della volontà che è, dopo tutto, una forza più ricca ed una virtualità d'effetti presentiti nella loro causa. Gli è perchè noi pensiamo ai frutti variati dell'albero, che l'albero è per noi più prezioso; a meno che l'albero non ci sembri per se stesso bello; ma allora ci appare come una produzione, un'opera, un frutto vivente: soddisfa certe nostre tendenze, il nostro amore dell' « unità nella varietà », il nostro istinto estetico. Tutti questi elementi, il piacevole, l'utile, il bello, si ritrovano nella impressione prodotta dalla « ragion pura » o dalla « volontà pura ». Se la *purezza* fosse spinta fino al vuoto, ne risulterebbe l'indifferenza sensibile ed intellettuale, ma non mai quello stato determinato dell'intelligenza e della sensibilità che si chiama l'*affermazione d'una legge* ed il *rispetto d'una legge*. Nulla vi sarebbe a cui potesse appigliarsi il nostro giudizio ed il nostro sentimento.

II.

Morale della fede.

Dopo il dogmatismo morale di Kant, per cui la forma della legge è, apoditticamente, certa e pratica per se stessa, noi troveremo un kantismo alterato che fa del dovere stesso un *obbietto* di fede morale, non più di certezza. Kant non faceva cominciare la fede che con i postulati che seguono l'affermazione certa del dovere; oggi si è fatta risalire la fede fino al dovere stesso.

Se, nei nostri giorni la fede religiosa, propriamente detta, tende a scomparire, essa è sostituita, in un grande numero di spiriti, da una fede morale. L'assoluto ha mutato di posto. È passato dal dominio della religione in quello dell'etica; ma ivi non ha perduto nulla del potere che esercita sullo spirito umano. È capace di sollevare le masse e l'abbiamo veduto nella Rivoluzione francese; può provocare il più generoso entusiasmo, può provocare anche un certo genere di fanatismo meno pericoloso di quello religioso, ma che ha i suoi inconvenienti. In fondo

non vi è differenza sostanziale tra la fede morale e quella religiosa: esse si contengono mutualmente; ma, ad onta del pregiudizio contrario ancor troppo diffuso ai giorni nostri, la fede morale ha un carattere più primitivo e più universale dell'altra. Se l'idea di Dio ebbe sempre un valore metafisico ed una utilità pratica, ciò accadeva in quanto essa appariva come unente la forza alla giustizia; in fondo, nell'affermazione riflessa della divinità, era contenuta la seguente affermazione: La suprema forza è la forza morale. Se noi non adoriamo più gli dei degli antenati, i Giovi, gli Iehovah, i Gesù stessi, gli è che noi ci troviamo — tra molte altre ragioni — moralmente al di sopra di loro (?): noi giudichiamo i nostri dei, e negandoli, noi, spesso non facciamo altro che condannarli moralmente. L'irreligiosità, che sembra dominare i nostri giorni non è dunque altro, sotto parecchi riguardi, che il trionfo, almeno provvisorio, d'una religione più degna di questo nome, d'una fede più pura. Diventando esclusivamente morale, la fede non si altera: si spoglia, al contrario, d'ogni elemento estraneo. Le vecchie religioni non si appellavano soltanto alla credenza interiore: esse invocavano la paura, l'evidenza ingannatrice del miracolo e della rivelazione; esse pretendevano di appoggiarsi su qualcosa di positivo, di sensibile, di grossolano. Tutti questi modi di accaparrarsi, di « piper la confiance », come direbbe Montaigne, sono ora inutili. Tutto si semplifica. Questa formula che ebbe tanta influenza nel mondo: *È un dovere credere al proprio Dio*, si risolve in quest'altra ch'essa presupponeva: *È un dovere credere al dovere*. L'espressione semplice e definitiva della fede è così trovata, e nello stesso momento è fondata una nuova religione. I templi, avendo perduti i loro idoli, la fede si rifugia nel « santuario della coscienza ». Il grande Pan, dio-natura, è morto; Gesù Dio-umanità è morto; resta il dio interno ed ideale, il Dovere, che è, può darsi, esso pure, destinato a morirsene un giorno.

Se noi cerchiamo di analizzare questa fede nel *dovere*, tale quale si produce nei discepoli di Kant ed in quelli di Jouffroy, noi notiamo parecchie affermazioni differenti, per quanto collegate l'una all'altra, che si trovano del

resto in ogni specie di fede e formano i caratteri distintivi della religione in rapporto alla scienza: 1° l'affermazione piena e intera d'una cosa che non è suscettibile di prova positiva (il dovere colla libertà morale per principio e con tutte le conseguenze); — 2° altra affermazione corroborante la prima, ossia che è moralmente meglio credere a questa cosa, che di crederne nessuna o altra; — 3° nuova affermazione per cui si pone la propria credenza al di sopra della discussione, poichè sarebbe immorale esitare un momento tra ciò che è migliore e ciò che è meno buono. Nel tempo stesso si proclama la propria credenza immutabile poichè è al di sopra di ogni discussione. La fede morale, così definita, riposa sopra questo postulato: sonvi dei princìpi che bisogna affermare non perchè sono logicamente dimostrati o materialmente evidenti, ma perchè sono moralmente buoni; in altri termini *il bene è un criterio di verità obiettiva.* Tale è in fondo il postulato della morale dei neo-kantiani come Renouvier e Secrétan.

Per giustificare questo postulato, si fa notare che la proprietà del bene è di apparire come inviolabile, non solo all'azione, ma al pensiero stesso; non è cosa ingiusta non solo eseguire il male, ma pensarlo? Ora, si pensa al male nel momento che si dubita del bene. Bisogna dunque credere al bene più che a tutto il resto, non perchè è più evidente che tutto il resto, ma perchè non credervi sarebbe una cattiva azione. Tra una proposizione semplicemente logica ed il suo contrario, avvi sempre un'alternativa che si pone: lo spirito resta libero fra le due e sceglie; qui l'alternativa è soppressa: la scelta non sarebbe che una colpa; il vero non può più essere cercato indifferentemente dalle due parti. Ogni problema scompare, poichè un problema implicherebbe delle soluzioni multiple, chiedenti verificazione; orbene non si verifica il dovere, vi sono delle interrogazioni che non si devono indirizzare nemmeno a se stessi, vi sono delle questioni che non si devono sollevare. Che cosa diventano, per esempio, in presenza della fede in un dovere assoluto, le dottrine dei moralisti utilitari, degli evoluzionisti, dei partigiani di Darwin? Esse sono respinte, con tutta

l'energia possibile, senza essere spesso nemmeno esaminate. La coscienza morale è della partita; essa rappresenta nell'anima umana il partito ciecamente conservatore. Un credente convinto non vorrà mai porsi questo quesito: Il dovere non è che una generalizzazione empirica? Gli sembrerà che ciò sarebbe come mettere in dubbio la « sua coscienza d'uomo onesto » e proclamerà la scienza impotente a risolvere questo problema. Lo spirito scientifico, che è sempre pronto a esaminare il pro ed il contro, che vede ovunque una doppia strada, una doppia uscita per il pensiero, deve dunque lasciare il posto, per il credente, ad un altro spirito: per lui il dovere è in sè sacro e comanda con una tale forza che il pensiero stesso non può di fronte a lui altro fare che obbedire. La fede nel dovere si colloca dunque, ancora una volta, al disopra della regione ove si colloca la scienza e la stessa natura; quegli che crede al dovere è tale quale lo vedeva Orazio: *Impavidum ferient ruinae.* La fede morale si troverebbe così salvaguardata nella sua stessa essenza, che è d'obbligare l'individuo ad inchinarsi davanti a lei.

La fede nel dovere, quando la si attacca, cerca purtuttavia di appoggiarsi su diversi motivi: gli spiriti più superficiali invocano una specie d'*evidenza interiore*, altre un *dovere morale*, altre una *necessità sociale*. 1° Vi ha prima l'evidenza interiore, l' « oracolo » della coscienza che non ammette repliche o esitazioni; noi sentiamo in noi parlare il dovere, come una voce; noi crediamo al dovere come qualcosa che vive e palpita in noi, come a una parte di noi, di più, come alla miglior parte di noi. Gli scozzesi e gli ecclettici tentarono di fondare, pochi anni or sono, una filosofia sul *senso comune*, cioè, in fondo, sul pregiudizio. Questa filosofia d'apparenze, fu energicamente combattuta dai neo-kantiani; purtuttavia tutto il loro sistema riposa così su di un semplice fatto di senso comune sulla *credenza* che l'impulso chiamato *dovere* sia d'ordine diverso dagli impulsi naturali. Queste frasi che così spesso ritornano in Cousin e nei suoi discepoli e che ne fanno oggi un poco sorridere, « la coscienza proclama », « l'evidenza dimostra », « il buon senso vuole » sono molto poco convincenti in se stesse e nella

loro generalità. Questa evidenza interiore del dovere nulla prova. L'evidenza è uno stato subbiettivo di cui ci si può spesso render conto con ragioni del pari subbiettive. La verità non è soltanto ciò che si sente e si vede, è ciò che si spiega e che si ricollega. La verità è una sintesi; è ciò che la distingue dalla sensazione; essa è un fascio di fatti. Essa non trae la sua evidenza e la sua prova da un semplice stato di coscienza, ma dall'insieme dei fenomeni che si sostengono l'un coll'altro. Una pietra non costituisce una volta, nè due, nè tre. Sono necessarie tutte; bisogna che si connettano l'una con l'altra; pure, costruita la volta, toglietele qualche pietra e tutto crollerà. La verità è così: essa consiste in una solidarietà di tutte le cose. Non basta che una cosa sia evidente, bisogna che possa essere spiegabile per rivestire un carattere veramente scientifico.

2° Quanto al *dovere di credere al dovere* è una pura tautologia o un circolo vizioso. Si potrebbe così dire: è religioso il credere alla religione, morale il credere alla morale, ecc...; sia, ma che cosa s'intende per dovere, per morale, per religione? Tutto ciò è vero, cioè tutto ciò corrisponde ad una realtà? Ecco la questione; e bisogna esaminarla sotto pena di girare eternamente nello stesso cerchio. Quando credo che sia la mia libertà sovrana ed autonoma che mi comanda tale o tal'altra azione, se fosse l'istinto ereditario, l'abitudine, l'educazione, a che cosa si ridurrebbe il preteso dovere? Non sono dunque, secondo la definizione di Darwin, che un cane corridore che caccia la lepre invece di fermarla? Il mio dovere, al quale attribuisco tanta importanza, non ne ha dunque di più, stabilite le debite proporzioni, di quello che abbia il cane di prendere la lepre o dare la zampa? Potete voi essere indifferenti all'analisi che la scienza fa dell'oggetto al quale si dirige la vostra fede?

Può darsi che la scienza abbia qualche difficoltà a fondare per conto suo un'etica nel senso stretto della parola, ma essa può distruggere ogni fede morale che si creda certa ed assoluta. Spesso, insufficiente a costruire, possiede una forza incalcolabile per distruggere. I partigiani della fede morale non avrebbero ancora provata la

loro tesi se essi riuscissero a dimostrare che la loro etica è la più completa, quella che meglio risponde a tutti gli interrogativi dell'agente morale; quella che meno ha da temere dalle eccezioni, dalle sottigliezze della casistica, quella che può spingere l'agente morale a testa bassa, nella devozione la più assoluta. Quando i partigiani della fede morale avranno dimostrato tutto ciò, essi non avrebbero fatto di più dei partigiani di tale o tal'altra religione riuscenti a dimostrare che la loro è la migliore di tutte; gli apologisti che difendono un sistema particolare di religione o di morale, non hanno mai nulla provato, poichè vi è sempre una questione ch'essi dimenticano, è di sapere certamente se vi ha una qualunque religione o una qualunque morale che siano vere.

Storicamente, ogni fede — a qualunque oggetto si rivolga — parve sempre obbligatoria a quello che la possedeva. Gli è che la fede segna una certa direttiva abituale dello spirito e che si sente una resistenza quando si vuole bruscamente mutare questa direzione. La fede è un'abitudine acquisita ed una specie d'istinto intellettuale che pesa su di noi, ci costringe ed in certo modo produce un senso d'obbligo.

Ma la fede non può avere alcuna azione obbligatoria per chi non la possiede ancora; non si può essere *obbligati* ad affermare ciò che non si sa o non si crede. Il dovere di credere non esiste dunque che per coloro i quali già credono; in altri termini, la fede, quando si possieda, produce essa stessa, come ogni possente abitudine radicata, il sentimento d'obbligo che sembra sia a lei attaccato. Ma l'obbligazione non precede la fede, non la comanda, almeno, razionalmente parlando. Non si può mai comandare alla ragione che in nome di una *scienza* o di una *fede* già formata; *credere* al di fuori di ciò che si sa non può mai aver nulla d'obbligatorio.

D'altra parte un semplice dubbio basterebbe a liberare da un'obbligazione proveniente soltanto dalla fede. E questo dubbio, una volta cosciente di se stesso, creerebbe un dovere, quello della conseguenza con se stesso, quello di non troncare ciecamente un problema incerto, di non chiudere una questione aperta, di modo che al

« dovere di credere al dovere » che immagina quegli che ha la fede, si può opporre il dovere di dubitare del dovere, che s'impone a colui che nega. Il dubbio obbliga, se si può dire che la fede obbliga.

3° Si cercò di motivare la fede con la necessità sociale, motivo molto esteriore. Credo al dovere perchè senza il dovere la società non saprebbe sussistere. È lo stesso argomento di cui si servono quelli che vanno alla messa perchè è necessaria una religione ad un popolo e bisogna predicare con l'esempio. Vi è in fondo alla fede così intesa un certo scetticismo. Un certo marito avendo dei sospetti non ama approfondirli, preferisce la tranquillità, l'abitudine, alla possibile angoscia della verità. Così, spesso, noi agiamo colla natura; noi amiamo meglio lasciarci ingannare da lei che seguirla; noi le chiediamo la pace morale prima della verità. Ma la verità s'apre sempre un cammino in noi; si può a lei applicare ciò che Cristo diceva di se stesso: « Sono venuto a portare la guerra nelle anime ».

Questo semiscetticismo della fede, provoca e giustifica le obbiezioni d'uno scetticismo più completo e più logico. Necessità, generalmente, non è verità, diranno gli scettici: una necessità interiore può essere una illusione necessaria, a maggior ragione lo è una necessità sociale. La morale pratica può essere fondata su di un sistema d'errori utili che la morale teorica spiega e raddrizza. Così l'ottica spiega matematicamente delle illusioni che impiegano ogni giorno la pittura, la scultura e tutte le arti. L'arte è in parte fondata sull'errore; ella l'impiega come un elemento indispensabile; arte ed artificio non sono che una cosa sola. L'arte forma un mezzo termine tra il subbiettivo ed il reale; opera con metodi scientifici a produrre delle illusioni, si serve della verità per ingannare e affascinare; lo spirito impiega tutte le sue astuzie per bendare gli occhi. Chi ci dice che la moralità non è della medesima stoffa dell'arte, utile e bella insieme? Può darsi che, del pari, c'inganni affascinandoci. Il dovere può darsi non sia altro che un giuoco d'interna colorazione. Sonvi nei quadri di Claude Lorrain delle prospettive lontane, delle lunghe fughe in mezzo agli

alberi che dànno l'impressione d'un reale infinito — un infinito di pochi centimetri quadrati. Vi sono in noi delle prospettive analoghe che possono essere unicamente apparenti. Quanto alla vita sociale, essa si appoggia in gran parte all'artificio; e per artificio noi non intendiamo qualcosa d'opposto alla natura. Al contrario, nulla c'inganna meno della natura. È in lei che vi è la grande arte, cioè l'inganno e l'innocente cospirazione di tutti contro uno. I rapporti degli esseri, gli uni cogli altri, non sono che una serie di illusioni: gli occhi c'ingannano, le orecchie c'ingannano, perchè il cuore non c'ingannerà? La morale che cerca di formulare i rapporti i più multipli e complessi che esistano tra gli esseri e la natura, è, può darsi, fondata sul maggior numero di errori. Quante credenze che la storia ci addita sono simili a quei magnifici mausolei innalzati in onore di un nome! Quando apriamo queste tombe non ci troviamo nulla. Esse sono vuote, ma la sola loro bellezza serve a giustificarle, e passando loro davanti ci si inchina. Non ci si chiede se il morto sconosciuto valga questi onori: si pensa che fu amato e questo amore è il vero obbietto del nostro rispetto. Così accade degli eroi cui la fede fa operare grandi cose per piccole cause. Sono dei prodighi sublimi: questa prodigalità è, senza dubbio, uno degli elementi del progresso.

La necessità sociale della morale e della fede, soggiungeranno gli scettici, può essere che sia solo provvisoria. Vi fu un tempo in cui la religione era assolutamente necessaria. Essa non lo è più, almeno per un grande numero di uomini. Dio è diventato e diventerà sempre più inutile. Chi sa che non accada lo stesso dell'imperativo categorico. Le prime religioni furono imperative, dispotiche, dure, inflessibili; erano ferree di disciplina, Dio era un capo violento e crudele, soggiogante i suoi fedeli con il ferro ed il fuoco; ci si piegava, si tremava davanti a lui. Ora le religioni s'ammorbidiscono; chi crede molto all'inferno nei giorni nostri? È uno spauracchio sciupato. Del pari le diverse morali si raddolciscono. Lo stesso disinteresse non avrà, può darsi, sempre lo stesso carattere di necessità sociale che ha oggi. Da

gran tempo si è notato che vi sono illusioni d'una utilità transitoria, e salutari superstizioni. Se Decio non fosse stato superstizioso tanto quanto i suoi soldati, se Codro fosse stato un libero pensatore, Atene e Roma sarebbero state, probabilmente, vinte. Le religioni, che non sono per il filosofo che un insieme di superstizioni organizzate e sistematizzate, sono così fatte per un tempo, per una epoca: i loro dei non sono che le forme diverse di questa divinità greca, il Καιρός, l'utilità d'un momento. L'umanità ha bisogno di adorare qualche cosa, poi di bruciare ciò che ha adorato. Ora gli spiriti più elevati, fra di noi, adorano il dovere; questo ultimo culto, questa ultima superstizione non se ne andranno come le altre? L'idolo di rame cui i Cartaginesi sacrificavano i loro fanciulli è per noi oggetto d'orrore, può darsi che noi serbiamo in fondo al nostro cuore qualche idolo di rame cui sfuggiranno i nostri discendenti. Di già il diritto è stato molto sospettato nel nostro secolo; i socialisti hanno sostenuto che non vi è diritto alcuno di fronte alla pietà, e non si può guari mantenere, ai giorni nostri, il diritto senza dargli una nuova estensione e di confonderlo quasi con il principio della fraternità. Può darsi, per un'evoluzione contraria, che il dovere si debba trasformare e confondere con lo sviluppo normale e regolare dell'*io*. Non concepiamo noi, ancora, il nostro dovere ad immagine della nostra società imperfetta? Noi ce lo immaginiamo macchiato di lacrime e di sangue. Questa nozione ancora barbara, necessaria ai dì nostri, è, forse, destinata a scomparire. Ecco che il dovere corrisponderebbe ad una epoca di transizione.

Tali sono i dubbi che un completo scetticismo può opporre a questo mezzo scetticismo celato sotto la fede che invoca le necessità sociali. La questione è tuttora sospesa e la fede non può uscirne che per mezzo di una specie di scommessa. In fatti, la dottrina della fede morale — del dovere liberamente accettato dalla volontà, dell'incertezza troncata da un colpo d'interna energia — ricorda, come dicemmo, la scommessa di Pascal. Noi siamo certi, ai giorni nostri, che Dio, se esiste, non è punto l'essere vendicativo e crudele che si raffigurava

Port-Royal: la sua esistenza sarebbe necessariamente per me un vantaggio e io me l'auguro di gran cuore, pure scommettendoci contro; per quanto improbabile ai miei occhi, essa resta infinitamente desiderabile: ma non è una ragione per sacrificarle interamente la mia vita.

Si è per molto tempo accusato il dubbio d'immoralità, ma si potrebbe pure sostenere l'immoralità della fede dogmatica. Credere è affermare come reale per me ciò che concepisco semplicemente come possibile in sè, talora anche come impossibile; è dunque voler fondare una verità artificiale, una verità d'apparenza, è, nello stesso tempo, un chiudersi alla verità obbiettiva che si respinge prima di conoscerla. La più grande nemica del progresso umano è la « question préalable ». Respingere non le soluzioni più o meno dubbie che ognuno può portare, ma gli stessi problemi, è arrestare il movimento in avanti; la fede, sotto questo punto di vista, diventa una pigrizia di spirito. L'indifferenza stessa, talora, è superiore alla fede dogmatica. L'indifferente dice: Non tengo a sapere. Ma aggiunge: Non voglio credere. Il credente invece vuole credere senza sapere. Il primo resta almeno perfettamente sincero con se stesso, mentre l'altro cerca di illudersi. Sotto qualunque punto di vista il dubbio è dunque infinitamente migliore che l'affermazione categorica, la rinunzia ad ogni iniziativa personale che si chiama *la fede*.

Questa specie di suicidio intellettuale non è scusabile, e ciò che appare ancora più strano è che si cerca di spiegarlo adducendo delle ragioni morali. La morale deve comandare allo spirito di cercare incessantemente, cioè di guardarsi dalla fede. — « Dignità di credere », andate ripetendo. L'uomo ha, troppo spesso, lungo la storia, posta la sua dignità nell'errore e la verità gli è apparsa spesso, come una diminuzione di se stesso. La verità non vale sempre il sogno; ma ha questo per sè, che è vera! Nel dominio del pensiero non vi è nulla di più morale che la verità; e quando non la si possiede di certa scienza, nulla vi è di più morale del dubbio. Il dubbio è la dignità del pensiero. Bisogna dunque scacciare da noi il rispetto cieco per certi princìpi, per certe credenze;

bisogna poter mettere tutto in discussione, tutto penetrare, tutto discutere. L'intelligenza non deve abbassare gli occhi anche davanti a ciò che adora. Sopra una tomba di Ginevra si legge questa iscrizione: « La verità ha una fronte di bronzo, e quelli che l'avranno amata dovranno essere tanto sfrontati quanto essa è ».

Ma, si dirà: se è irrazionale affermare nel proprio pensiero come vero ciò che è dubbio, bisogna pure talvolta affermarlo nell'azione. Sia, ma è sempre una situazione provvisoria ed un'affermazione condizionale. *Faccio questo* — supponendo che sia il mio dovere, che io abbia un dovere assoluto. Mille azioni di questo genere non possono stabilire una verità. La folla dei martiri fece trionfare il Cristianesimo, un piccolo ragionamento può bastare a rovesciarlo. Come l'umanità vi guadagnerebbe se tutte le devozioni fossero in vista della scienza e non della fede, se si morisse non per difendere una credenza, ma per scoprire una verità per quanto minima essa fosse! Così fecero Plinio ed Empedocle e ai dì nostri tanti sapienti, medici, esploratori! Quante esistenze oggi perdute per affermare ciò ch'era oggetto di falsa fede, che si sarebbero potuti utilizzare per l'intera umanità e la scienza!

III.

Morale del dubbio.

Noi abbiamo vista la certezza del dovere, tale quale l'ammetteva Kant, risolversi in fede, anche nei discepoli di Kant e la fede stessa risolversi in un *dubbio* che non vuole confessarsi. Ebbene, vi è una terza posizione dello spirito, questa volta assolutamente sincera con sè e con gli altri. Essa consiste nel sostituire la morale della certezza e la morale della fede, con la morale del dubbio; nel fondare *in parte* la moralità sulla coscienza stessa della nostra ignoranza metafisica, unita a tutto ciò che noi sappiamo di scienza positiva.

*
* *

Questa situazione di spirito è stata recentemente analizzata e proposta come la migliore (1). L'autore dell'*Idea moderna del diritto* e della *Critica dei sistemi di morale contemporanea* cercò di riunire in una sintesi i legittimi risultati della *filosofia evoluzionista* e della *filosofia critica*. Il suo punto di partenza sperimentale, che nessuna dottrina può negare, è questo fatto: che noi abbiamo coscienza. Questo fatto bene interpretato, è, secondo lui, il primo fondamento del diritto e del dovere di giustizia. Quale è effettivamente l'oggetto della coscienza nel più largo senso della parola, e quale ne è il limite? Essa si pensa, pensa il mondo intero, pensa le altre coscienze. Di conseguenza essa ha un carattere individuale ed una portata universale; essa non si pone che ponendo innanzi a sè altre coscienze a lei simili; essa non si afferra che unitamente ad altre. Per tal mezzo, la coscienza « comprende la sua limitazione; la propria relatività, in quanto è mezzo di conoscenza », poichè essa non si può spiegare in un modo completo « nè la sua natura come *soggetto* pensante, nè la natura dell'*oggetto* che pensa, nè il passaggio dall'*obbiettivo* al *soggettivo* ». Di qui il principio della *relatività delle conoscenze* che ha una portata morale fino a oggi misconosciuta. « Un vero positivista, come un vero criticista ed un vero scettico, deve serbare in fondo al suo pensiero un *chi sa?* e un *può essere?* Non può affermare che il cervello adegui tutta la realtà, ma solo la realtà per noi conoscibile. L'esperienza stessa ci insegna che il nostro cervello non è fatto in modo da rappresentare sempre tutte le cose come esse sono, indipendentemente da lui. D'altra parte, dunque, l'oggetto sentito o pensato non è concepito come interamente penetrabile dalla scienza, penetrabile dal soggetto senziente e pensante. D'altra parte, il soggetto non è a

(1) Cfr. la *Critique des systèmes de morale* di A. Fouillée, *Conclusion* et *Préface*.

sua volta interamente da se stesso penetrabile ». Questo principio della relatività di tutte le conoscenze costruito con le basi della nostra coscienza, è la condizione del diritto come del dovere della giustizia. Effettivamente, un tale principio è in primo luogo « limitativo e restrittivo dell'egoismo teorico », che è il dogmatismo intollerante; di più è « restrittivo dell'egoismo pratico », che è l'ingiustizia. « Fare del proprio egoismo e del proprio *io* un *assoluto* è come un dogmatizzare in azione e in pensiero; è agire come se si possedesse la formula assoluta dell'essere, cioè: Il mondo meccanicamente conoscibile è tutto, la forza è tutto, l'interesse è tutto. L'ingiustizia è dunque dell'assolutismo in azione, dannoso altrui... Orbene, vi sarà sempre dell'inesplicabile, meccanicamente, non fosse altro che lo stesso movimento e la sensazione, elemento della coscienza. Congiunta a tutte le altre considerazioni, l'idea di questo qualche cosa d'*irreducibile* che costituisce la nostra coscienza, restringendo la nostra conoscenza sensibile, ci impone anche razionalmente la restrizione dei nostri *moventi* sensibili, e ciò in vista degli altri, in considerazione del tutto. Il *solipsismo*, come dicono gli inglesi, è inammissibile tanto in morale quanto in metafisica, benchè possa essere logicamente inconfutabile nelle due sfere ».

Questa dottrina, lo si deve riconoscere, racchiude una gran parte di verità. Bisogna soltanto renderci conto del punto esatto dove ci conduce questa morale, e anche di quello in cui ci lascia. Essa è uno sforzo per fondare un primo equivalente dell'obbligo sullo stesso dubbio, o almeno sulla relatività delle conoscenze umane, e per fare emergere da un certo scetticismo metafisico l'affermazione della giustizia morale. In primo luogo, si può concordare che la pratica formale dell'azione morale sia l'*abstine;* ma non è soltanto dall'ingiustizia che il dubbio *completo* dovrebbe astenersi, ma dall'azione in generale. Ogni azione è un'affermazione; è anche una specie di scelta; agendo, io scelgo sempre qualcosa in mezzo al nebbiume metafisico della gran nuvola che mi avvolge con il mondo. Il perfetto equilibrio del dubbio è dunque uno stato più ideale che reale, un momento di

transizione quasi inafferrabile. Se non vi è vera moralità che là ove vi è l'azione, e se, astenersi è ancora agire, ciò equivale ad uscire dall'equilibrio. Così nella maggior parte dei casi concreti, il dubbio metafisico non è un dubbio vero ed intero, un'equivalenza perfetta creata nello spirito da diverse possibilità che si controbilanciano; esso involge spesso una credenza vaga che s'ignora, o almeno, come riconosce il Fouillée, una o più ipotesi: di là deriva la sua possibile influenza pratica. L'uomo posto in mezzo alle diverse ipotesi sul mondo ha sempre qualche preferenza istintiva per certune tra esse; non resta sospeso nell'ἐποχή pirroniana: egli sceglie secondo le sue abitudini spirituali, che variano da un individuo all'altro, secondo le sue credenze e le sue speranze, non secondo i suoi dubbi.

— Ma, si dirà, havvi in ogni dubbio sincero un elemento preciso e stabile: è la coscienza della nostra ignoranza sul fondo delle cose; è la concezione d'una realtà semplicemente *possibile* che supererebbe il nostro pensiero, concezione affatto negativa e limitativa, che non ha minor *importanza decisiva* per restringere il nostro orgoglio intellettuale. — Sì, ma la questione è di sapere se questa concezione ha la stessa importanza per restringere la nostra condotta. Notiamo subito, ch'essa non saprebbe produrre un imperativo, ed è ciò che ha dimostrato l'autore stesso della teoria che noi esaminiamo. Ciò che è in sè indeterminabile non può essere determinante e regolare la condotta con una legge che comanda; un ordine e una regola sono una determinazione. L'inconoscibile non può limitare la condotta in un modo categorico; un principio di limitazione, come tale, non può avere un carattere assoluto, a meno che non si presupponga che vi è un assoluto dietro il limite.

Ma guardiamo più lontano. Il dubbio sull'inconoscibile, preso *in sè* e in tanto quanto è semplice sospensione di giudizio, potrebbe in qualche maniera limitare la *condotta?* — Un limite non può, sembra, avere un'azione pratica su di noi, fino a che noi ci muoviamo entro questo limite; ora, noi non possiamo muoverci al di fuori dei fenomeni. Il vetro di un acquario non può aver un'azione di-

rettrice sulla condotta di un pesce, finchè questo non venga ad urtarsi alle sue pareti. Lo stesso avvenire non agisce su di me, che in due modi: 1° in tanto quanto, nel mio pensiero, me lo raffiguro per pura supposizione; 2° in tanto quanto con i miei atti lo produco o contribuisco a produrlo o credo di produrlo. Fino a che l'avvenire non è rappresentato in una forma o nell'altra nella mia immaginazione, mi resta estraneo, non può in nulla modificare la mia condotta. È necessario — crediamo — e Fouillée l'ammette con noi senza dubbio — perchè l'inconoscibile abbia un effetto positivo e determinato sulla condotta, che sia *concepito* non solo come *possibile* ma che sia rappresentato in una forma o nell'altra in rapporto al mio atto e mediante forme che non si distruggano e contraddicano l'una con l'altra. Bisogna che io immagini di poter esercitare una qualunque azione su di esso o sulla sua realizzazione; in una parola, bisogna che diventi, come dice il Fouillée, un « ideale » più o meno determinato per me, più o meno realizzabile per me: *un avvenire*. L'idea di una regola morale, sia pur restrittiva, suppone dunque, come principio positivo, non la semplice concezione della *possibilità* dell'inconoscibile, ma una *rappresentazione* della sua natura, una *determinazione* immaginaria di questa natura, ed infine la credenza in un'azione possibile della volontà su di esso o sulla sua ventura realizzazione (1). E una volta che è ben stabilito che queste son solo ipotesi, la moralità, ivi compresi il diritto e la giustizia, appare come ipotetica *metafisicamente*, trascurando le considerazioni tratte dalla scienza positiva, dall'evoluzione, dal benessere, dall'utilità ecc.

La teoria del dubbio come limite dell'egoismo corrisponde ad un punto in certo modo diafano, che l'azione ed il pensiero attraversano senza arrestarsi. Bisognava certamente determinare questo punto; riserbare una parte nella morale, alla nostra ignoranza certa, al nostro dubbio certo, e, per così dire, alla certezza della

(1) Del resto l'autore della *Critica dei Sistemi di morale* fa egli stesso dell'ideale « una formula ipotetica dell'inconoscibile »; ideale che non può avere su noi che un'azione essa stessa condizionale.

incertezza; ciò che fece Fouillée. Attendendo ch'egli abbia sviluppato la parte positiva della sua dottrina, si può accordargli il merito di aver ridotta logicamente l'idea dell'imperativo al suo vero valore. Kant vi aveva vista una certezza, i suoi discepoli vi vedono un articolo di fede; eccolo dunque ricondotto a una formula del nostro dubbio, a una limitazione della nostra condotta con una limitazione del nostro pensiero. Dopo essere stato un ordine imperativo, l'inconoscibile non è più che una interrogazione. Questa interrogazione si pone a ciascuno di noi. Ma la risposta che ciascuno di noi può dare è variabile secondo gli individui e lasciata alla sua iniziativa.

Si ricorda la tavola di salvezza di cui parla Cicerone, sulla quale un uomo passa, per salvarsi? Il dubbio metafisico sarebbe ben poca cosa per impedirmi di prendere, se posso, il posto di quell'uomo. L'inconoscibile in mezzo a cui viviamo e respiriamo e che ci avvolge, per così dire, intellettualmente, somiglia allo spazio vuoto che ci contiene fisicamente; ora, lo spazio vuoto è, per noi, l'assoluta libertà di direzione. Non può agire su di noi e regolare i nostri passi che per mezzo dei corpi che contiene e che i sensi ci rivelano. Per chi crede che il fondo delle cose sia inaccessibile al nostro pensiero, sarà sempre dubbioso che sia accessibile alla nostra azione. L'inconoscibile supremo può dunque, senza contraddizione, restare, in rapporto alla nostra volontà, il supremo indifferente, per tanto tempo quanto resterà per la nostra intelligenza un semplice oggetto di dubbio e di sospensione di giudizio.

La teoria abbozzata nella *Critica dei sistemi morali* non diventerà sufficientemente chiara e feconda che allorquando il suo autore riuscirà a trarre, come certamente ne ha l'intenzione, una regola restrittiva e soprattutto un ideale persuasivo non dei nostri dubbi sull'inconoscibile, semplice « condizione » della moralità, ma della nostra stessa conoscenza e del fondo noto della coscienza umana. Bisognerebbe potere, seguendo i suoi termini, rendere l'ideale morale « immanente » e mostrare che deriva dall'esperienza stessa e del « fondo noto della coscienza umana ». È ciò che tenta di fare

in una delle pagine importanti della sua opera. Esiste, secondo lui, nella costituzione stessa dell'intelligenza, una specie di altruismo che giustifica e spiega l'altruismo nella condotta. Vi ha, egli dice, un « altruismo intellettuale », un disinteresse intellettuale, che fa in modo che noi possiamo *pensare* gli altri, metterci al loro posto, metterci in loro con il pensiero. La coscienza, proiettandosi così negli altri esseri e nel tutto, si ricollega agli altri ed al tutto, con una idea che è nello stesso tempo una forza. Noi crediamo, effettivamente, che esista una specie di « altruismo intellettuale », soltanto, secondo noi, questo disinteresse dell'intelligenza non è che uno degli aspetti dell'altruismo morale, invece d'esserne il principio.

Per ben concepire le altre coscienze, per mettersi al loro posto ed entrare, per così dire, in loro, bisogna, prima di tutto simpatizzare con esse: la simpatia delle sensibilità è il germe dell'estensione delle coscienze. Comprendere è in fondo sentire; comprendere un altro vuol dire sentirsi in armonia con un altro. Questa comunicabilità delle emozioni e dei pensieri che, per la parte fisiologica è un fenomeno di contagio nervoso, si spiega in gran parte, noi lo vedremo, con la fecondità della *vita*, di cui l'espansione è quasi in ragione diretta dell'intensità stessa. È alla *vita* che noi chiediamo il principio di moralità.

LIBRO PRIMO.

Del movente morale dal punto di vista scientifico. Primi equivalenti del dovere

Capitolo I.

L'intensità della vita è il « movente » dell'azione.

Noi non respingiamo affatto la parte che ha la speculazione metafisica nella morale, purchè si presenti quale realmente è, come una speculazione, e ne dimostreremo più tardi l'importanza. Ma un metodo rigoroso c'impone di cercare dapprima che cosa può essere una morale esclusivamente fondata sui *fatti* e che, conseguentemente, non parte da una *tesi a priori* nè da una *legge a priori*, che sarebbe essa stessa una tesi metafisica. Quale è il punto di partenza ed il punto d'arrivo, quale è il dominio esatto della scienza nella morale? Ecco ciò che noi dobbiamo esaminare.

Una morale che non invochi che i *fatti* non può presentare nei confronti dell'individuo per primo *movente* d'azione il bene o la felicità della società, poichè tale felicità sociale è spesso opposta a quella dell'individuo. In questi casi di opposizione, la felicità sociale non potrebbe diventare per l'individuo un fine riflesso altrimenti che per un *puro* disinteresse; ma questo puro disinteresse è impossibile da constatarsi come fatto, e l'esistenza sua fu, in ogni tempo, controversa. Così la

morale positiva, per non racchiudere fin dal principio un postulato inverificabile, deve essere dapprincipio individualista; essa non si deve preoccupare dei destini della società, che in quanto essi involgano più o meno quelli dell'individuo. Il primo torto degli utilitaristi, come Stuart Mill, ed anche degli evoluzionisti, fu di confondere la faccia sociale e la faccia individualista del problema morale.

È necessario aggiungere che una morale individualista fondata su fatti, non è la *negazione* d'una morale meta fisica o religiosa fondata, per esempio, su qualche ideale impersonale. Essa non l'esclude, essa è semplicemente costrutta in un'altra sfera. È una casetta costruita ai piedi della torre di Babele: essa non impedisce a questa di salire ai cieli se lo può; di più chissà se la casetta non avrà infine bisogno di... ripararsi all'ombra della torre? Noi non tenteremo dunque di negare o di escludere alcuno dei fini proposti come « desiderabili » dai metafisici; ma noi lascieremo attualmente da parte la nozione del *desiderabile*, e ci limiteremo a constatare quello che è desiderato realmente (1). Prima d'introdurre nella morale la speculazione metafisica è essenziale, effettivamente, di determinare subito, fino a che punto può giungere la morale esclusivamente scientifica. È quello che noi ci proponiamo di fare.

I fini perseguiti *effettivamente* dagli uomini e da tutti gli esseri viventi sono estremamente multipli; tuttavia, come la vita offre ovunque dei caratteri comuni e uno stesso tipo d'organizzazione, è probabile che i fini ricercati nella umanità dai diversi individui si riconducano più o meno effettivamente all'unità. Questo fine unico e profondo dell'azione non saprebbe essere nè *il bene* concetto vago che, allorquando si vuol determinare si risolve in ipotesi metafisiche, nè il *dovere*, che non appare alla scienza come un principio primitivo ed irreducibile, nè può darsi, la *felicità*, nella completa estensione della parola che Volney potè definire un oggetto di lusso, e

(1) Sulla distinzione del desiderato e del desiderabile vedere la *Morale inglese contemporanea* dell'A. (Parte II, Del Metodo morale).

la cui concezione suppone uno sviluppo avanzatissimo dell'essere intelligente.

Quale sarà dunque il fine *naturale* delle azioni umane? Quando un tiratore ha lungamente sparato su di un bersaglio e che si considerano i fori innumerevoli coi quali ha costellato il pezzo di cartone, si vede che questi fori si suddividono uniformemente attorno ad un centro bianco. Nessun proiettile, può darsi, ha colpito il centro geometrico, e qualcuno ne è molto lontano; nondimeno, essi saranno raggruppati attorno al centro secondo una legge regolarissima che Quételet chiama: *La legge del binomio.* Anche senza conoscere questa legge, non ci si sbaglierà al semplice aspetto dei fori dei proiettili; si porrà il dito nel centro del posto in cui questi fori sono più frequenti e si dirà: « Ecco il punto del bersaglio che è stato mirato ». Questa ricerca del bersaglio mirato dal tiratore può essere paragonato a quella che intraprende la scienza puramente positiva dei costumi quando si sforza di determinare lo scopo ordinario della condotta umana. Quale è il bersaglio costantemente mirato dalla umanità, e che deve esserlo stato anche da tutti gli esseri umani — poichè l'uomo non è più oggi, per la scienza, un essere a parte del mondo, e le leggi della vita sono le stesse in alto e in basso della scala animale, — quale è il centro dello sforzo universale degli esseri, verso i quali furono diretti i colpi del grande *caso* delle cose, senza che alcuno di quei colpi abbia forse mai colpito in pieno il bersaglio?

Secondo gli « edonisti » la direzione naturale di ogni atto sarebbe il *minimum* della pena ed il *maximum* del piacere; nella sua evoluzione, *la vita cosciente segue sempre la linea della minor sofferenza.* Questa direzione del desiderio non può essere guari contestata da alcuno e noi, per parte nostra, l'ammettiamo; ma la definizione precedente è troppo ristretta, poichè essa non si applica che agli atti coscienti e più o meno volontari, non agli atti incoscienti e automatici che si compiono semplicemente seguendo la linea della minor resistenza. Orbene, credere che la maggior parte dei movimenti partano dalla coscienza e che un'analisi scientifica dei congegni della

condotta debba tener conto soltanto dei motivi *coscienti*, sarebbe come essere vittime di un'illusione. Per Maudsley e Huxley, la coscienza non è, nella vita, che un epifenomeno, astrazione fatta del quale tutto accadrebbe in un modo unico. Senza voler troncare o sollevare questa questione, molto controversa tanto in Inghilterra come in Francia, noi dobbiamo riconoscere che la coscienza abbraccia una porzione assai limitata della vita e dell'azione. Gli stessi atti che si compiono nella piena ed intera coscienza di *sè*, hanno, generalmente, il loro principio e la loro origine prima in sordi istinti e in movimenti riflessi. La coscienza non è dunque che un punto luminoso, nella grande sfera oscura della vita: è una piccola lente raccogliente in fascio qualche raggio di sole e immaginantesi troppo che il suo fuoco è il fuoco stesso da cui partono i raggi. La molla *naturale* dell'azione, prima di apparire nella coscienza, doveva di già agire al di sopra di lei, nell'oscura regione degli istinti; lo scopo costante dell'azione deve essere stato in origine una *causa costante* di movimenti più o meno incoscienti. In fondo, i *fini* non sono che delle *cause motrici abituali pervenute alla coscienza di sè;* ogni movimento voluto cominciò coll'essere un movimento spontaneo eseguito ciecamente, perchè presentava minor resistenza; ogni desiderio cosciente è stato in principio un istinto. La sfera della finalità coincide, almeno nel suo centro, con la sfera della causalità (anche se come coi metafisici si consideri la finalità come primitiva). Questo problema: Quale è il fine, il centro costante dell'azione? diventa dunque sotto un altro punto di vista questo: Quale è la causa costante dell'azione? Nel circolo della vita, il punto mirato si confonde con il punto stesso da cui parte il colpo.

Noi crediamo che una morale esclusivamente scientifica, per essere completa, deve ammettere che la ricerca del piacere non è che la conseguenza stessa dello sforzo istintivo per mantenere ed accrescere la vita: lo scopo che determina ogni azione cosciente è anche la causa che produce ogni azione incosciente; è dunque la vita stessa, la vita la più intensa e insieme la più varia nelle sue forme.

Dal primo segno di vita dell'embrione nel grembo materno all'ultimo rantolo del vecchio, ogni movimento dell'essere ha *per causa* la vita nella sua evoluzione; questa causa universale dei nostri atti, sotto un altro punto di vista, ne è l'effetto costante ed il fine.

L'analisi che precede concorda con le analisi della scuola evoluzionista che noi non staremo a riprodurre (1). Il motivo sottinteso di tutte le nostre azioni, la vita, è ammesso anche dai mistici, poichè questi suppongono un prolungarsi dell'esistenza oltre questo mondo; e l'esistenza senza limiti di tempo non è essa stessa che vita concentrata in un *punctum stans*. La tendenza a perseverare nella vita è la legge necessaria della vita, non solo nell'uomo, ma in tutti gli esseri viventi; può darsi persino nell'ultimo atomo dell'etere, poichè la *forza* non è probabilmente che un *astratto* della vita. Questa tendenza è, senza dubbio, come il residuo della coscienza universale, tanto più ch'essa supera e avvolge la coscienza stessa.

La parte della morale fondata unicamente e sistematicamente sui fatti positivi si può definire: la scienza che possiede tutti i mezzi di conservare ed accrescere la vita materiale ed intellettuale. Le leggi supreme di questa morale saranno identiche alle leggi le più profonde della vita stessa e, in qualcuno dei suoi teoremi più generali, varrà per tutti gli esseri viventi.

Se ci si dice che i mezzi per *conservare la vita fisica* rientrano più nel campo dell'igiene che in quello della morale, noi risponderemo che la temperanza, da lungo tempo posta tra le virtù, è, praticamente, un'applicazione dell'igiene e che, d'altra parte, una morale esclusivamente positiva, sotto il rapporto fisico, astrazione fatta da tutti gli altri rapporti, non può guari differire da una igiene elevata. Se ci si chiede che cosa significa *accrescere* l'intensità della vita, noi risponderemo che significa accrescere il dominio dell'attività sotto tutte le forme (nella misura compatibile colla reintegrazione delle forze).

---

(1) Cfr. la nostra *Morale anglaise contemporaine*, 2ª edizione.

Gli esseri inferiori non agiscono che in una certa direzione, poi si riposano, si prostrano in un'assoluta inerzia; per esempio, il cane da caccia, che s'addormenta fino al momento in cui ricomincierà a cacciare. L'essere superiore, al contrario, si riposa con la varietà dell'azione, come un campo con la varietà della produzione. Lo scopo raggiunto nella cultura dell'attività umana è dunque la riduzione allo stretto necessario del periodo del *maggesc.*

Agire, è vivere; agire di più equivale aumentare il focolare della vita interiore. Il peggiore dei vizi sarebbe, sotto questo punto di vista, la pigrizia, l'inerzia. L'ideale morale sarà l'*attività* in tutta la *varietà delle sue manifestazioni*, almeno di quelle che non si contrastano l'una con l'altra o non producano una duratura dispersione di forze. Per prendere un esempio, il pensiero è una delle forme principali dell'attività umana: non come l'aveva creduto Aristotile, perchè il pensiero sarebbe l'atto puro, sciolto da ogni materia (ipotesi non verificabile), ma perchè il pensiero è, per così dire, azione condensata e vita portata al suo massimo sviluppo. Lo stesso per l'amore.

*
* *

Dopo aver posto, in termini molto generali, le basi di una morale sulla vita, vediamo quale parte convenga in essa assegnare all'edonismo o alla morale del *piacere.* Il piacere è uno stato della coscienza che, secondo gli psicologi ed i fisiologi è legato ad un accrescimento della vita (fisica o intellettuale). Ne segue che questo precetto: « Accresci in un modo costante l'intensità della vita » si confonde facilmente con quest'altro: « Accresci costantemente l'intensità del piacere ». L'edonismo può dunque sussistere, ma in *seconda fila* e più come conseguenza che come principio. Tutti i moralisti inglesi dicono: « Il piacere è la sola leva con la quale si possa muovere l'essere ». Intendiamoci: vi sono due sorta di piaceri. Ora il piacere corrisponde ad una forma particolare e singolare dell'attività (piacere di mangiare, di bere, ecc.), ora

è legato al fondo stesso di questa attività (piacere di vivere, di volere, di pensare); nel primo caso è puramente sensitivo, nell'altro è più profondamente vitale, più indipendente dagli oggetti esteriori: non fa che una cosa sola con la coscienza stessa della vita. Gli utilitaristi e gli edonisti si sono troppo compiaciuti a considerare la prima specie del piacere; l'altro ha un'importanza superiore. Non si agisce sempre collo scopo di raggiungere un particolare piacere, determinato ed esteriore all'azione stessa; talvolta si agisce per il piacere di agire, si vive per vivere, si pensa per pensare. Vi è in noi della forza accumulata che chiede di espandersi; quando l'espansione è impedita da qualche ostacolo, questa forza diviene desiderio o avversione: quando il desiderio è soddisfatto vi ha piacere; quando è contrariato vi ha pena; ma non risulta che l'attività accumulata si manifesti unicamente in vista di un piacere, con un piacere per motivo; la vita si manifesta e si esercita perchè è la vita. Il piacere accompagna in ogni essere la ricerca della vita, molto più che non la provochi; bisogna innanzi tutto vivere, gioire poi.

Si credette per lungo tempo che l'organo creasse la funzione, si credette del pari che il piacere creasse la funzione « l'essere va, diceva Epicuro, dove lo chiama il suo piacere »: sono queste, per la scienza moderna, due verità incomplete e miste d'errori; originariamente l'essere non possedeva un organo propriamente detto; così non aveva, in qualche modo, un piacere; da se stesso, agendo ha creato il suo organo ed il suo piacere. Il piacere, come l'organo, procede dalla funzione. Più tardi, come l'organo stesso, reagì sulla funzione; si concluse coll'agire in un dato modo perchè si possiede un organo sviluppato in tal senso e che si prova un piacere procedendo in quella direzione. Ma il piacere non è primo, ciò che è primo ed ultimo, è la funzione, la vita. Se non occorre, per dirigere la natura, di appellarci ad un impulso superiore o estraneo ad essa se la natura è, per così dire, automotrice ed autonoma, non si ha punto bisogno di ricorrere ad una determinazione inferiore o particolare, come sarebbe un piacere particolare.

Ciò che si può accordare agli edonisti, è questo: che non ci sarebbe coscienza senza un dolore o un piacere vaghi. Il piacere e la pena potrebbero essere considerati come i princìpi stessi della coscienza; d'altra parte la coscienza è la leva necessaria per produrre ogni azione; la teoria inglese è dunque vera in questo senso che ogni azione *volontaria*, avendo sempre bisogno, per così dire, di passare attraverso la *coscienza*, s'impregna, necessariamente, d'un carattere gradevole o sgradevole. Agire e reagire significano sempre gioire o soffrire; è sempre un desiderare ed un temere.

Ma questo carattere gradevole o sgradevole dell'azione non è sufficiente per interamente spiegarlo. La *gioia*, invece di essere un fine riflesso dell'azione, non ne è spesso, come la *coscienza* stessa, che un attributo. L'azione esce, naturalmente, dalla funzione della vita, in gran parte incosciente; entra tosto nel dominio della coscienza e della gioia, ma non ne deriva. La tendenza dell'essere a perseverare nell'essere è il fondo di ogni desiderio, senza costituire essa stessa un desiderio determinato. Il mobile, trascinato nello spazio, ignora la direzione verso cui va e purtuttavia possiede una velocità, capace di trasformarsi in luce e calore, secondo lo spazio di resistenza che attraverserà; così, la vita diventa desiderio e timore, piacere o pena, in virtù della sua forza acquisita e delle primitive direzioni verso cui l'evoluzione l'ha lanciata. Una volta nota l'intensità della vita in un essere con i diversi sbocchi aperti alla sua attività, si può predire la direzione che questo essere si sentirà interiormente spinto a prendere. È come se un astronomo potesse predire il cammino d'un astro, unicamente per mezzo della conoscenza della sua massa, della sua velocità e dell'azione degli altri astri.

*
* *

Si vede ora, quale sia l'unica posizione che può prendere una scienza dei costumi, senza metafisica, nella questione del fine morale, indipendentemente da tutte le ipotesi che la metafisica vi potrà più tardi aggiungere.

Data, da una parte, la sfera incosciente degli istinti, delle abitudini, delle sorde percezioni; dall'altra parte la sfera cosciente del ragionamento e della volontà riflessa, la morale si trova sul limite di queste due sfere: essa è la sola scienza che non abbia per oggetto nè dei fatti puramente incoscienti, nè dei fatti puramente coscienti. Essa deve dunque cercare una tendenza che sia comune a questi due ordini di fatti e che possa collegare le due sfere.

La psicologia classica s'era sempre ristretta ai fenomeni coscienti lasciando da parte lo studio del puro meccanismo; così pure la morale classica. Ma esse supponevano come dimostrato che il meccanismo non agisse sulla regione cosciente dello spirito e non vi provocasse delle perturbazioni talvolta più o meno inesplicabili; supporre così dimostrata l'indipendenza del cosciente in rapporto all'incosciente, era un cominciare con un postulato che nulla autorizza. Noi crediamo che, per evitare questo postulato, la morale scientifica debba cercare una molla d'azione che possa giocare volta a volta nelle due sfere e muovere insieme, entro noi, l'automa e l'essere sensibile. L'oggetto della scienza dei costumi è di constatare come l'azione, prodotta dallo sforzo della vita, esca incessantemente dal fondo incosciente dell'essere per entrare nel dominio della coscienza; come in seguito l'azione possa trovarsi rifranta in questo nuovo ambiente, spesso sospesa; per esempio, quando vi è lotta tra l'istinto della vita e tale o tal'altra credenza d'ordine razionale. In questo caso la sfera della coscienza può fornire una nuova sorgente di azioni che, alla loro volta, ridivengono dei princìpi d'abitudine o d'istinto e rientrano così nel fondo incosciente dell'essere per subirvi delle innumerevoli alterazioni. L'istinto devia diventando coscienza e pensiero; il pensiero devia diventando azione e germe d'istinto. La scienza morale deve tener conto di tutte queste deviazioni. Essa cerca il luogo d'incontro in cui vengono a toccarsi e trasformarsi incessantemente le due grandi forze dell'essere, istinto e ragione; essa deve studiare l'azione di queste due forze, l'una sull'altra,

regolare la doppia influenza dell'istinto sul pensiero, del pensiero e del cervello sugli atti istintivi o riflessi.

Noi vedremo come la vita può dar luogo, diventando cosciente di se stessa senza contraddirsi razionalmente, ad una varietà indefinita di motivi derivati. L'istinto universale della vita, ora incosciente, ora cosciente con i diversi aspetti che noi vedremo rivestire, fornisce alla scienza morale il solo *fine* positivo; — *ciò che non vuol dire, del resto, che non ne esista alcun altro possibile* e che la nostra esperienza sia adeguata a tutta la realtà immaginabile. La morale fondata sui *fatti* non può, ancora una volta, « constatare » che una cosa, cioè che la vita tende a mantenersi ed accrescersi in tutti gli esseri, prima incoscientemente, poi con il soccorso della coscienza spontanea o riflessa; che essa è anche *di fatto* la forma primitiva ed universale d'ogni bene *desiderato;* non ne segue che il desiderio della vita porti in sè assolutamente l'idea del *desiderabile,* con tutte le nozioni metafisiche e anche mistiche che vi si possano ricollegare. È questa una questione riservata, che non sarà più propriamente oggetto di un'affermazione positiva, ma d'*ipotesi metafisica.* Importa alla scienza fare la netta divisione del certo e dell'incerto, in morale come in ogni altro studio.

La certezza non ha mai nociuto nè alla speculazione, nè al sogno; la conoscenza dei fatti reali allo slancio verso l'ideale, la scienza alla metafisica; il mietitore, raccogliendo con cura nel suo granaio i fasci che ha raccolti e contati lui stesso, non ha mai impedito al seminatore di andarsene, con la mano aperta, l'occhio rivolto verso le messi future, gettando al vento il presente, il noto, per veder germogliare un avvenire che ignora e che spera.

Capitolo II.

La più alta intensità della vita ha per correlativo necessario la sua più larga espansione.

Esistenza e vita, dal punto di vista fisiologico, implicano *nutrizione*, di conseguenza appropriazione, trasformazione per sè delle forze della natura; la vita è una specie di *gravitazione su se stessa*. Ma l'essere ha sempre bisogno d'accumulare un sovrappiù di forze, anche per aver il necessario; *il risparmio* è la legge stessa della natura. Che cosa diventerà questo soprappiù di forza accumulata da ogni persona sana, questa sovrabbondanza che la natura riesce a produrre? — Potrà dapprincipio dispensarsi con la generazione, che è un semplice caso di nutrizione. « La riproduzione, dice Haekel (1), è un eccesso di nutrizione e di accrescimento in seguito al quale una parte dell'individuo è *eretto*, in un *tutto indipendente* ». Nella cellula elementare la generazione prende la forma di una semplice divisione. Più tardi una specie di distribuzione del lavoro si produce e la riproduzione diventa una funzione speciale compiuta dalle cellule germinali: è la *sporogonia*. Più tardi, infine, due cellule s'uniscono e si fondono assieme per formare un nuovo individuo. Questa congiunzione di due cellule non ha nulla di misterioso. Il tessuto muscolare e quello nervoso sono in gran parte un risultato di queste fusioni cellulari. Nondimeno, con la generazione « sessuata » o *amfigonia* incomincia, si può dire, una nuova fase morale per il mondo. L'organismo individuale cessa d'essere isolato; il suo centro di gravità si sposta a gradi, e va spostandosi sempre più.

La sessualità ha un'importanza capitale nella vita morale; se, per ipotesi impossibile, la generazione asessuale fosse prevalsa nelle specie animali e finalmente nella umanità, la società esisterebbe appena. Si è notato

(1) *Morphologie*, II, 16.

da lungo tempo come le zitellone, i vecchi scapoli, gli eunuchi siano, abitualmente, più egoisti: il loro centro è rimasto nel più profondo del loro intimo, senza mai oscillare. I fanciulli pure sono egoisti; essi non hanno ancora un *di più* di vita da far traboccare. È verso l'età della pubertà che i loro caratteri si trasformano: il giovinetto possiede tutti gli entusiasmi, è pronto ad ogni sacrificio, perchè effettivamente è necessario che egli sacrifichi qualcosa di sè, che si diminuisca in qualche modo; vive troppo per non vivere che per sè. L'epoca della generazione è anche quella delle generosità. Il vecchio invece è spesso ricondotto verso l'egoismo. Il malato ha le stesse tendenze. Tutte le volte che la sorgente della vita è diminuita, si produce in tutto l'essere un bisogno di risparmiare, di conservarsi: si esita a lasciar filtrare al di fuori una goccia dell'interno succo.

La generazione ha per primo effetto di produrre un aggruppamento di organismi, di creare la famiglia e la società; ma non è che uno dei suoi effetti i più visibili grossolani. L'istinto sessuale, noi lo vediamo, è una forma superiore ma particolare del bisogno generale di fecondità; ora questo bisogno, sintomo di una sovrabbondanza di forze, non agisce soltanto sugli organi speciali della generazione, agisce sull'organismo intero: esercita, dall'alto in basso, dell'essere una sorta di pressione di cui noi andremo enumerando le diverse forme.

1° *Fecondità intellettuale.* — Non senza ragione si sono paragonate le opere del pensatore ai proprii figli. Una forza intima costringe l'artista ad espandersi, a donarci le sue viscere, come il pellicano di De Musset.

Aggiungiamo che questa fecondità è leggermente in opposizione alla generazione fisica: l'organismo non può compiere senza sofferenza questo doppio lavoro. Così nelle specie animali la fecondità fisica sembra decrescere in rapporto allo sviluppo del cervello. I geni non hanno avuto, generalmente, che dei figli al di sotto della media naturale, di cui la razza si è rapidamente estinta. Senza dubbio, questi geni vivono ancora oggi, per le loro idee,

nei cervelli della razza umana, ma il loro sangue non si è potuto mescolare al suo.

La fecondità intellettuale può comportare anch'essa una specie di sciupio; si può abusare del proprio cervello. Il giovane si logora spesso, per tutta la vita, per l'eccesso del lavoro intellettuale. La giovane fanciulla americana può compromettere del pari la sua maternità futura o la sorte della generazione che nascerà da lei. Tocca alla morale di restringere, in tutti e due i casi, l'istinto della produzione. In regola generale, il dispendio non deve essere che un eccitamento della vita, non un logoramento.

Qualunque esso sia, il bisogno della fecondità intellettuale, più ancora che la fecondità sessuale, modifica profondamente le condizioni di vita dell'umanità. Il pensiero effettivamente è impersonale e disinteressato.

2° *Fecondità dell'emozione e della sensibilità.* — Come l'intelligenza, la sensibilità vuole esercitarsi. Noi non siamo abbastanza per noi stessi; noi abbiamo, più del necessario, lacrime per le nostre sofferenze, più gioie in serbo, di quanto la nostra felicità giustifichi. Bisogna ben andare verso altri, moltiplicare se stessi con la comunione dei pensieri e dei sentimenti.

Da questo una specie d'inquietudine nell'essere troppo solitario, un desiderio sempre insoddisfatto. Quando si prova, per esempio, un piacere artistico, non si vorrebbe essere soli a provarlo. Si vorrebbe far sapere ad altri, che si esiste, che si sente, si soffre, si ama. Si vorrebbe lacerare il velo dell'individualità. — Vanità? — No, la vanità è ben lontana dal nostro pensiero. È piuttosto il contrario dell'egoismo. Quando possiede un dolce, il fanciullo vuole essere solo a mangiarlo. Ma il vero artista non vorrà esser solo a vedere qualche cosa di bello, a scoprire qualche cosa di vero, a provare un sentimento generoso (1). Vi ha, in questi alti piaceri, una forza di espan-

(1) Bisogna tuttavia distinguere tra la gioia dell'*artista*, che è sempre feconda di conseguenze generose e quella dell'*amatore d'arte* che può essere ristretta ed egoista perchè sterile. Cfr. i nostri *Problèmes de l'esthétique contemporaine*.

sione sempre pronta a rompere lo stretto viluppo dell'*io*. Di fronte a questi, ci si sente insufficienti individualmente, ma fatti per trasmetterli, come l'atomo vibrante trasmette il raggio della luce siderea che l'attraversa, e di cui egli non ritiene altro che una vibrazione d'un attimo.

Purtuttavia, bisogna, qui, evitare una esagerata espansione della vita, una sorte di sciupìo affettivo. Vi sono degli uomini, rari, però, che troppo vissero per gli altri, che non hanno abbastanza economizzato di se stessi. I moralisti inglesi li rimproverano con qualche ragione. È ben certo che un grande uomo abbia il diritto di arrischiare sempre la vita per salvare quella di un imbecille? La madre può condannare in precedenza a una vita malaticcia e sofferente il bimbo che porta nel suo seno. Il padre di famiglia che sottomette sè ed i suoi a privazioni quotidiane per lasciare nell'agiatezza i figli, non riuscirà in effetto che a lasciare una fortuna a degli esseri stentati, privi di valore per la specie.

3° *Fecondità della volontà.* — Noi abbiamo bisogno di produrre, d'imprimere la forma della nostra attività sul mondo. L'azione è diventata una specie di necessità per la maggioranza degli uomini. La forma più costante dell'azione e la più regolare è il *lavoro*, coll'attenzione che esige. Il selvaggio è incapace di un vero lavoro, e tanto più incapace in quanto è più primitivo. Gli organismi che, per noi, sono i ruderi ancora viventi dell'uomo antico, — i criminali, — hanno, generalmente, per caratteristica l'orrore del lavoro. Essi non si annoiano a non far nulla. Si può dire che nell'uomo, la noia è un segno di superiorità, di fecondità, di volere. Il popolo che ha conosciuto lo *spleen* è il più fecondo dei popoli.

Con i tempi il lavoro diverrà di più in più necessario per l'uomo. Ora il lavoro è il fenomeno volta a volta economico e morale in cui meglio si conciliano l'egoismo e l'altruismo. Lavorare significa produrre, e produrre significa essere di volta in volta utili a sè e agli altri. Il lavoro non può diventare dannoso che per il suo

accumularsi sotto la forma di capitale; allora può prendere un carattere francamente egoista e, in virtù d'una contraddizione intima, sboccare nella sua soppressione per mezzo dell'ozio che lo permette. Ma, nella sua forma viva, il lavoro è sempre buono. Tocca alle leggi sociali d'impedire i risultati cattivi dell'accumulazione del lavoro — eccesso di ozio per sè e di potere per gli altri — come si vigila ad isolare le pile troppo potenti.

Sentiamo il bisogno di volere e di lavorare non solo per noi ma anche per gli altri. Sentiamo il bisogno di aiutare gli altri, di dare il nostro colpo di spalla al carro che trascina penosamente l'umanità, o almeno di ronzargli attorno. Una delle forme inferiori di questo bisogno è l'ambizione, in cui non bisogna solo vedere un desiderio di onori e di rinomanza, ma che è anche e innanzi tutto un bisogno di azione e di parole, un'abbondanza della vita, sotto la sua forma un poco grossolana della potenza motrice, dell'attività materiale, della tensione nervosa.

Certi caratteri hanno sopratutto la fecondità della volontà; per esempio, Napoleone I. Essi scompigliano la faccia della terra, con il solo scopo d'imprimervi la loro effigie: essi vogliono sostituire la loro volontà a quella degli altri, ma essi hanno una povera sensibilità, una intelligenza incapace di creare, nel grande senso della parola, una intelligenza che non vale per se stessa, che non pensa per pensare e di cui essi fanno lo strumento passivo della loro ambizione. Altri al contrario, hanno una sensibilità sviluppatissima, come le donne (che hanno avuto una così grande parte nell'evoluzione umana e nella fondazione della morale), ma cui manca, troppo spesso, l'intelligenza o la volontà.

Insomma, la vita è divisa in due parti. Una riguarda la nutrizione e l'assimilazione, l'altra la produzione e la fecondità. Più essa acquista, più è necessario che spenda: è la sua legge. Il dispendio non è fisiologicamente un male. È l'espirazione dopo l'inspirazione.

Dunque, il dispendio per gli altri, che esige la vita sociale, non è, a conti fatti, una perdita per l'individuo. È un accrescimento augurabile ed una necessità. L'uomo vuole diventare un essere sociale e morale: resta sempre

tormentato da questa idea. Le cellule delicate del suo cervello e del suo cuore aspirano a vivere e a svilupparsi, nello stesso modo di quegli *homuncoli* di cui parla Renan: ciascuno di noi sente in sè una spinta di vita morale, come il succo midollare nella vita fisica. Vita è fecondità e, reciprocamente, la fecondità è la vita traboccante, la vera esistenza. Vi ha una certa generosità inseparabile dall'esistenza, e senza cui si muore, ci si dissecca interiormente. Bisogna fiorire. La moralità, il disinteresse, sono il fiore della vita umana.

Si è sempre rappresentata la carità sotto i tratti di una madre che tende a dei fanciulli il suo seno gonfio di latte; gli è che la carità non è che una cosa sola con la fecondità traboccante! Essa è come una maternità troppo ampia, per arrestarsi alla famiglia. Il seno della madre ha bisogno di bocche avide che lo consumino: il cuore dell'essere veramente umano ha così bisogno di rendersi dolce e soccorrevole per tutti: vi ha nel benefattore stesso un appello interiore verso quelli che soffrono.

*
* *

Noi abbiamo constatato fino nella vita della cellula cieca un principio d'espansione che fa sì che l'individuo non può essere sufficiente a se stesso; la vita più ricca è così la più spinta a prodigarsi, a sacrificarsi in certa misura, a dividersi con gli altri. Di qui segue che il più perfetto organismo sarà anche il più socievole e che l'ideale della vita individuale è la vita in comune. Perciò si trova riposta nel fondo dell'essere la sorgente di tutti quegli istinti di simpatia e di sociabilità che la scuola inglese ci ha troppo spesso mostrati come acquisiti più o meno artificialmente lungo l'evoluzione e di conseguenza più o meno avventizi.

Noi siamo ben lontani da Bentham e dagli utilitari che cercano di evitare ovunque la pena, che vedono in essa la nemica irreconciliabile, e come se non si volesse respirare troppo fortemente per paura di esaurirsi. In

Spencer stesso vi è troppo utilitarismo. Troppo spesso inoltre egli guarda le cose dal di fuori e non vede negli istinti disinteressati che un prodotto della società. Vi ha, crediamo, nel seno stesso della vita individuale, una evoluzione corrispondente alla evoluzione della vita sociale e che la rende possibile, che ne è la causa invece di esserne il risultato (1).

---

(1) « Ci fu obbiettato che la fecondità delle nostre diverse potenze interiori, poteva benissimo soddisfarsi, sia nella lotta, che nell'accordo con altri, sia nello schiacciamento delle altre personalità, che nella loro messa in valore. Ma, in primo luogo, non si deve dimenticare che gli *altri*, non sono disposti a lasciarsi facilmente schiacciare: la volontà che cerca di imporsi, incontra, necessariamente, la resistenza altrui. Anche se di questa resistenza trionfa, non lo può fare da sola: bisogna che si appoggi a degli alleati; bisogna che ricostituisca dunque, un gruppo sociale amico e si imponga nei riguardi di questo gruppo amico, gli stessi servilismi, da cui tentò di liberarsi. Ogni lotta dunque, tende sempre a limitare esternamente la volontà; in secondo luogo essa l'altera interiormente. Il violento soffoca tutta la parte simpatica e intellettuale del suo essere: cioè quello che vi ha in lui di più complesso ed elevato dal punto di vista dell'evoluzione. Usando della brutalità su altri, si abbrutisce più o meno lui stesso. La violenza, che sembrava così essere un'espansione, vittoriosa, della potenza interiore, finisce dunque, per non essere altro che una restrizione; dare per scopo alla sua volontà, l'abbassamento altrui, significa darle uno scopo insufficiente ed impoverirsi. Infine, per mezzo di un'ultima e più profonda disorganizzazione, la volontà finisce per squilibrarsi completamente essa stessa per tale impiego della violenza; quando si è abituati a non incontrare al di fuori alcun ostacolo, come accade per i despoti, ogni impulso diventa per lei irresistibile; le tendenze più contradditorie lo dominano. Sopravviene allora un'atassia completa; il despota ridiventa un bambino, si vota interamente ai capricci contradditori e la sua onnipotenza finisce per ridursi ad una reale impotenza soggettiva ». *Éducation et Hérédité*, 53.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI FILOSOFIA TORINO

Capitolo III.

In qual misura il movente dell'attività può creare una specie d'obbligazione. Potere e dovere.

Dopo aver stabilito questo principio che ci sembra essenziale: la *fecondità morale*, resta a vedere in qual modo e sotto quale forma psicologica si manifesti. L'essere è portato ad espandersi verso gli altri per la sua stessa natura e l'espansione normale della sua volontà, o è semplicemente sollecitato dal miraggio di un piacere speciale, piacere della simpatia, della lode, ecc.? Noi vedremo, ancora qui, che lo studio della « dinamica mentale » è spesso elementare ed incompleto nelle scuole inglesi e positiviste.

Il kantismo ebbe questo grande merito, che non saprebbe contestare nessuna teoria naturalista, di considerare l'impulso primitivo, che costituisce uno degli elementi essenziali del dovere, come anteriore ad ogni ragionamento filosofico sul bene; nessuna ragione dimostrativa saprebbe, effettivamente, cambiare di colpo nè la direzione, nè l'intensità di questo impulso spontaneo. La teoria dell'*imperativo categorico* è dunque, psicologicamente, esatta e profonda come espressione di un fatto di coscienza; soltanto Kant non aveva il diritto di considerare senza prova, questo imperativo, come trascendentale. « Una necessità pratica interna può essere una necessità più o meno istintiva ed anche meccanica, nella moralità come nel genio, può esistere una sorte di potere naturale precedente il sapere, potere che ci costringe ad agire e produrre »; la proprietà delle tendenze naturali delle abitudini, dei costumi, non è precisamente quella di comandare senza darne ragione all'individuo? Il costume, nella coscienza individuale o nello stato, come diceva Pascal, è rispettato e per questa sola ragione: che è accettato. L'autorità della legge è spesso « tutta radunata in sè » senza riallacciarsi ad alcun principio,

« la legge è la legge e nulla di più ». Davanti ad ogni potere anteriore a lei, di ogni forza che non sia quella delle idee ragionate, la comprensione rappresenta sempre una parte secondaria, che bene ha mostrato il kantismo; si trova davanti ad un mistero. Nondimeno non rinuncia a spiegarlo, anche in modo più o meno superficiale; al contrario, non vi è nulla in cui l'intelligenza umana trovi tante spiegazioni quanto in quello che è per lei inspiegabile: quante teorie sul *bene!* Quante ragioni date di questa non ragionata affermazione *io devo*, o come dicevano gli antichi: *è necessario*, δεῖ.

In realtà, il ragionamento in astratto è impotente a spiegare un potere, un istinto, a render conto d'una forza infra-razionale nel suo stesso principio: è necessaria l'osservazione, l'esperienza. Una volta ammesso, con il kantismo, il fatto del dovere imponentesi alla coscienza come una forza superiore, cerchiamo di ben constatare questo fatto nelle sue variazioni essenziali e nei suoi rapporti con gli altri fatti similari della coscienza; noi vedremo in seguito se sembra offrirci qualcosa di soprannaturale. Lo stesso Kant ha posto il problema nella celebre prosopopea: Dovere!... « dove trovare le radici del tuo nobile tronco, che respinge fieramente ogni alleanza con le tendenze? » Ma a questa interrogazione Kant non ha veramente risposto, non ha ricercato quale legame di parentela potesse, malgrado l'apparenza, riallacciare alle altre tendenze il dovere « nobile » e « fiero ». « La legge del Dovere — diceva pure Confucio in un senso completamente kantiano — è un oceano senza rive: il mondo non può contenerlo ». Ma spesso a tre ore di distanza dalla riva, qualunque massa d'acqua sembra un oceano. Quando si naviga sul rio delle Amazzoni, ci si crede in mare; per distinguere il fiume dal mare, non bisogna tentare di guardare lontano, bisogna curvarsi sull'acque e gustarle. L'analisi interiore è, in tal modo, il solo mezzo di apprezzare l'infinito reale o immaginario del nostro orizzonte morale.

Noi ci porremo successivamente dai tre punti di vista della volontà, dell'intelligenza, della sensibilità.

*
* *

1. Esistenza di un certo dovere impersonale creato dal potere stesso di agire. Primo equivalente del dovere. — Anzitutto, come muovere la volontà senza fare appello o a un dovere mistico o a un tale o tal altro piacere particolare?

Ciò che vi è di vero e di profondo nella nozione male schiarita del dovere morale può sussistere, crediamo, anche dopo l'epurazione che le ha fatto subire la teoria precedentemente esposta. Il dovere si ricollegherà alla coscienza di una certa *potenza* interiore, di natura superiore a tutte le altre potenze. Sentire interiormente ciò che si è capaci di fare di più grande, significa assumere la prima coscienza di ciò che si ha il dovere di fare. Il dovere, dal punto di vista dei fatti e, fatta astrazione delle nozioni metafisiche, è una sovrabbondanza di vita che chiede di esercitarsi, di donarsi; troppo fu interpretata, fino ad oggi, come il sentimento d'una *necessità* o di un *obbligo;* è sopratutto il sentimento d'una *potenza.* Ogni forza che si accumula crea una pressione sugli ostacoli che ha davanti a sè; ogni potere, considerato isolatamente, produce una specie d'obbligo che gli è proporzionata: *poter agire* è uguale a *dover agire.* Negli esseri inferiori, in cui la vita intellettuale è soffocata, vi sono pochi doveri perchè vi sono pochi poteri. L'uomo civilizzato ha innumerevoli doveri, poichè ha un'attività ricchissima da dispensare in mille modi. Sotto questo punto di vista, che non ha nulla di mistico, l'obbligo morale si ricollega a questa grande legge di natura: *la vita non può mantenersi che a condizione di espandersi;* è impossibile di raggiungere uno scopo quando non si ha il potere di superarlo e se sosteniamo che l'*io* è l'unico scopo nostro, ciò è una ragione perchè non possa bastare a sè. Non possiamo impedire alla pianta di fiorire; certe volte fiorire, per lei, vuol dire morire; non importa, la linfa sale ognora. La natura non guarda indietro per vedere ciò che abbandona; essa scorge il suo cammino sempre più avanti, sempre più in alto.

2. **Esistenza d'un certo dovere impersonale creato dalla concezione stessa dell'azione. Secondo equivalente dell'azione.** — Come la potenza dell'attività crea una specie di obbligo naturale e d'impulso imperativo, così l'intelligenza ha per se stessa un potere motore.

Quando ci si innalza abbastanza in alto, si possono trovare dei motivi d'azione che non agiscono più soltanto come *moventi*, ma che, in se stessi e per se stessi, senza intervento diretto della sensibilità, sono *motori* di attività e di vita.

Ivi s'applica nuovamente l'importante teoria che un filosofo contemporaneo ha proposto per le *idee-forze* (1). L'intelligenza e l'attività non appaiono più come separate da un abisso. Comprendere è già cominciare in se stesso la realizzazione di ciò che si comprende. Concepire qualche cosa di meglio che ciò che è, è un primo lavoro per realizzare questa cosa. L'azione non è che il prolungamento dell'idea. Il pensiero è quasi una parola: noi siamo tanto spinti a esprimere ciò che pensiamo, che il fanciullo ed il vecchio, meno capaci di resistere a questa forza, pensano ad alta voce: il cervello fa naturalmente muovere le labbra. E nello stesso modo farà agire, muovere il braccio ed il corpo intero e dirigerà la vita. Non vi sono due cose: concezione dello scopo, sforzo per raggiungerlo. La concezione stessa è, ripetiamo, un primo sforzo; si pensa, si sente: segue l'azione. Nessun bisogno, allora, d'invocare l'intermediario di un piacere esteriore, nessun bisogno di mezzi termini nè di ponte per passare dall'una all'altra di queste due cose: pensiero, azione. Le due cose sono, in fondo, identiche.

Quello che si chiama obbligo o costrizione morale è, nella sfera dell'intelligenza, il sentimento di questa radicale identità; l'obbligo è una espansione interiore, un bisogno di far passare le nostre idee nell'azione. Chi non agisce come pensa, pensa incompiutamente. Del pari sente che gli manca qualche cosa, non è completo, non è lui stesso. L'immoralità è una mutilazione interiore.

---

(1) Vedere ALFREDO FOUILLÉE, *La Liberté et le Déterminisme*, 2.me édition, et la *Critique des systèmes de morale contemporaines*.

Ciascuno dei moti del nostro spirito solleva il corpo. Non agire secondo ciò che si crede il meglio è somigliare a qualcuno che non possa ridere quando è giocondo, nè piangere quando è triste, che non possa nulla esprimere esteriormente, nulla esprimere di ciò che prova. Sarebbe il supremo supplizio.

Troppo si è distinta la volontà dall'intelligenza, in tal modo che si è in seguito provato il bisogno di muovere esclusivamente la volontà per mezzo dei *moventi sensibili*. Ma i *moventi esteriori* non debbono intervenire tanto quanto basta il meccanismo interno del pensiero e della vita. Si può dire che la volontà non è che un grado superiore dell'intelligenza e l'azione un grado superiore della volontà.

Allora, la moralità non è altro che l'*unità* dell'essere. L'immoralità, al contrario, è uno sdoppiamento, un'opposizione delle diverse facoltà che si limitano l'una coll'altra. L'ipocrisia consiste nell'arrestare l'espressione naturale del pensiero e nel sostituirvi un'espressione contraria; in questo senso, si potrebbe dire che l'immoralità è essenzialmente ipocrisia e di conseguenza arresto nello sviluppo dell'essere (1).

---

(1) Questa teoria è stata completata con alcune pagine importanti di *Éducation et Hérédité*. « Fra le *idee-forze* più potenti, noi troviamo dapprima quella del tipo umano normale, idea estetica e morale che non è più difficile ad acquisirsi di quella che non sia l'idea dell'albero o dell'animale, per es., e che, acquistata che sia, tende a realizzarsi in noi. Di più, poichè noi viviamo in società, noi concepiamo, più o meno distintamente, *un tipo sociale normale*, dal funzionamento stesso di tutta la società, come di ogni organismo si sprigiona effettivamente l'idea, di ciò che è normale, sano, conforme alla direzione generale dei movimenti sociali.

« Il nostro temperamento, attraverso le innumerevoli oscillazioni dell'evoluzione, tende ad adattarsi sempre più all'ambiente in cui viviamo,, alle idee di sociabilità e moralità. Il ladro citato da Maudsley, che trovava così « buono » il rubare, anche se avesse posseduto un milione, è una specie di mostro sociale; del che dovrebbe avere una vaga coscienza paragonandosi alla quasi totalità degli altri uomini; avrebbe avuto bisogno, per essere pienamente felice, di incontrare una società di mostri simili a lui e che riflettessero la sua immagine. Per quanto il rimorso abbia un'origine empirica, il meccanismo stesso della natura che lo produce è razionale; tende a favorire gli esseri *normali*, cioè gli esseri *socievoli* e in definitiva *morali*.

« L'essere antisociale si allontana dal tipo dell'uomo morale tanto quanto il gobbo dal tipo dell'uomo fisico: donde un'onta inevitabile, quando

3. Esistenza di un certo dovere impersonale creato dalla fusione crescente delle sensibilità e per il carattere più socievole dei piaceri elevati. Terzo equivalente del dovere. — Una nuova specie d'obbligo deriva dalla natura stessa della sensibilità, che tende a trasformarsi per effetto dell'evoluzione.

I piaceri superiori che prendono una parte ogni giorno più grande nella vita umana — piaceri estetici, piaceri di ragionare, d'imparare e di comprendere, di cercare, ecc. — richiedono un numero di gran lunga minore di condizioni esteriori e sono molto più accessibili a tutti che i piaceri propriamente egoisti. La felicità di un pensatore e di un artista è una felicità a buon mercato. Con un boccone di pane, un libro, un paesaggio,

---

sentiamo in noi, qualcosa di antisociale, da ciò un desiderio di cancellare questa mostruosità. Si scorge l'importanza dell'idea di *normalità* nell'idea di *moralità*. Vi è qualcosa, che urta, sia il pensiero come la sensibilità, nel *sentirsi* una cosa mostruosa, non sentirsi in armonia, con tutti gli altri esseri, non potersi specchiare in essi e ritrovarsi in loro. L'idea di assoluta responsabilità non essendo compatibile con lo stato attuale della scienza, il rimorso conduce ad un rimpianto. Il rimpianto d'essere inferiore al proprio ideale, d'essere anormale è più o meno mostruoso. Non si può *sentire* qualche imperfezione interiore senza provarne un'onta: questa onta è indipendente dal sentimento della libertà, e purtanto è già il germe del rimorso. Sono responsabile, davanti al mio pensiero, in certo modo, di tutto ciò che vi è in me di cattivo: anche quando non sono io che l'ho posto, perchè il mio pensiero mi giudica. La *mostruosità* produce inoltre il *sentimento* dell'assoluta e definitiva *solitudine*, che è il più doloroso per un essere essenzialmente sociale, perchè la solitudine è una sterilità morale, un'impotenza irrimediabile.

« Oggi il rimorso può tormentare i cuori in ragione della loro evoluzione e degli scrupoli d'una coscienza superiore; ma questa è una eccezione, non una regola. Le eccezioni si spiegano dal fatto che il progresso morale, come ogni progresso, tende ad alterare l'equilibrio tra l'essere ed il suo ambiente, facendo dunque d'ogni superiorità prematura una causa di sofferenza: ma questo sconcerto provvisorio dell'essere primitivo raggiungerà, un giorno, un equilibrio perfetto. Gli esseri che servono così di transizione alla natura soffrono, per diminuire la sofferenza totale della loro razza. Essi ci avvicinano a questo momento ancora lontano, a quell'ideale limite, impossibile a completamente raggiungere, in cui i sentimenti di sociabilità, diventati il fondo stesso di ogni essere, saranno così potenti da proporzionare la quantità e la qualità delle sue gioie interiori con la sua moralità, cioè con la sociabilità stessa. La coscienza individuale riprodurrà così esattamente la coscienza sociale, che, ogni azione capace di turbare questa turberebbe l'altra del pari: ogni ombra proiettata al di fuori verrebbe a proiettarsi su di noi: l'individuo sentirebbe nel suo cuore la società intera, vivente ». *Op. cit.*, 54 e sgg.

voi potete provare un piacere infinitamente superiore a quello che prova un imbecille in una vettura trascinata da quattro cavalli. I piaceri superiori sono dunque a lor volta più intimi, più profondi e gratuiti (senza esserlo sempre completamente). Essi tendono molto meno dei piaceri inferiori a dividere gli esseri. Così, per una evoluzione naturale, il principio di una gran parte dei nostri piaceri sembra risalire dall'esterno all'interno. Il soggetto sensibile può trovare nella sua propria attività, e spesso indipendentemente dalle cose, una sorgente variata di gioie. Ne seguirà che egli si chiuderà in se stesso e basterà a sè come vi bastava lo stoico? Lungi da tale risultato: i piaceri intellettuali hanno questo carattere saliente, che sono di volta in volta più interiori all'essere e più comunicativi, i più individuali ed i più sociali. Accomunate dei pensatori o degli amici del bello (purchè non ci siano tra essi rivalità personali), essi si ameranno molto più rapidamente ed in ogni caso più profondamente che altri uomini; essi riconosceranno subito che vivono nello stesso mondo, quello del pensiero, essi si sentiranno in una stessa patria. Questo legame che si stabilirà tra di loro legherà anche la loro condotta ed imporrà loro nei rapporti reciproci, una specie d'obbligo particolare: è un legame emozionale, una comunità prodotta dall'armonia completa o parziale delle sensibilità e dei pensieri.

Più procediamo, più i piaceri umani sembrano acquistare un carattere sociale e sociabile. L'idea diventa una delle sorgenti essenziali del piacere. Ora, l'idea è una specie di contingente comune a tutte le teste umane; è una coscienza universale, in cui si sono riconciliate più o meno le coscienze individuali. La parte dell'idea, aumentando nella vita di ciascuno, si trova che la parte dell'universale aumenta e tende a predominare sull'individuale. Le coscienze diventano dunque più penetrabili. Quello che nasce oggi è destinato ad una vita intellettuale molto più intensa di cento mila anni fa e purtanto, malgrado questa intensità della sua vita individuale, la sua intelligenza si troverà, per così dire, molto più *socializzata;* precisamente perchè essa è ben più

ricca, essa possiederà molto meno di suo. Del pari per ciò che riguarda la sua sensibilità. Infine, noi abbiamo detto, commentando Epicuro, che cosa sarebbe un piacere puramente personale ed egoista? Ne esistono di questa specie, e quale parte hanno nella vita? A questa questione, sempre d'attualità, noi risponderemo, come già rispondemmo. Quando si discende nella scala degli esseri si vede che la sfera in cui ciascuno d'essi si muove è stretta e pressochè chiusa; quando invece si sale verso gli esseri superiori si vede che la loro sfera d'azione si apre, si stende, si fonde con la sfera d'azione degli altri esseri. L'*io* si distingue sempre meno dagli altri o per lo meno ha sempre maggior bisogno d'essi per sussistere e costituirsi. Ora, questa specie di scala, che percorre il pensiero, la specie umana l'ha di già percorsa in parte nella sua evoluzione. Il suo punto di partenza fu l'egoismo, ma esso, per la fecondità stessa d'ogni vita, fu spinto ad allargarsi, a creare al di fuori di sè dei nuovi centri per la sua azione. Nello stesso tempo dei sentimenti correlativi a questa tendenza centrifuga sono nati a poco a poco ed hanno come ricoperti i sentimenti egoistici che servivano loro di principio. Noi andiamo verso un'epoca in cui l'egoismo primitivo sarà di più in più ricacciato in noi, di più in più irriconoscibile. In questa epoca ideale, l'essere non potrà più, per così dire, gioire solitariamente: il suo piacere sarà come un concerto in cui il piacere degli altri entrerà a titolo d'elemento necessario; e del resto, oggi nella generalità dei casi, non è forse così? Si paragoni, nella vita comune, la parte lasciata all'egoismo puro e quella che abbraccia l'*altruismo*, si vedrà come la prima è relativamente piccola; anche i piaceri più egoistici, perchè sono assolutamente fisici, come il piacere di bere e di mangiare, non acquistano un fascino se non li condividiamo con altri. Questa parte predominante dei sentimenti *socievoli* si deve ritrovare in tutte le nostre gioie ed in tutte le nostre pene. Così il *puro egoismo* non sarà soltanto, come noi l'abbiamo mostrato, una specie di mutilazione, sarebbe un'impossibilità. Nè i miei piaceri, nè i miei dolori sono esclusivamente miei. Le spinate foglie del-

l'agave, prima di svilupparsi ed allargarsi in enormi fascie, restano appiccicate l'una all'altra per lungo tempo e formano come un unico cuore, in questo momento le spine di ciascuna foglia s'imprimono nella foglia più vicina. S'ingrandiscano pure, dopo, queste foglie e si separino, questo segno resta in loro e con loro s'ingrandisce. La stessa cosa accade nei nostri cuori, in cui s'imprimono, fin dall'alvo materno, tutte le gioie ed i dolori del genere umano; su ciascuno di noi questo sigillo deve restare. Come l'*io*, insomma, è per la psicologia moderna una illusione, e non vi sono personalità separate, come noi siamo composti d'un'infinità di esseri e di piccole coscienze o stati di coscienza, così il piacere egoista, si potrebbe dire, è una illusione; il mio piacere non esiste senza il piacere degli altri; io sento che tutta la società vi deve, più o meno, collaborare, dalla piccola società che mi circonda, la mia famiglia, fino alla grande società in cui vivo (1).

*
* *

Concludendo, una scienza veramente positiva della morale può, in certa misura, parlare d'obbligo e ciò da una parte senza farvi intervenire alcuna Bibbia, d'altra parte senza invocare con Bain la *costrizione* esteriore e sociale o il *timore* interiore. No, basta considerare le direzioni normali della vita psichica. Si troverà sempre una specie di pressione interna esercitata dall'attività stessa in queste direzioni; l'agente morale, per una tendenza naturale e razionale assieme, si sentirà spinto in questo senso e riconoscerà che è necessario una specie di « colpo di Stato » interiore per sfuggire a questa pressione: è questo « colpo di Stato » che si chiama l'errore o il delitto. Commettendolo, l'individuo si fa torto a se stesso: diminuisce e spegne volontariamente qualcosa della sua vita fisica o mentale.

L'obbligazione morale, che ha il suo principio nel funzionamento stesso della vita, viene ad avere il suo

(1) Cfr. la nostra *Morale d'Épicure*, 2ª ediz., p. 283.

principio più avanti della coscienza riflessa, nelle profondità oscure ed incoscienti dell'essere, o, se si preferisce, nella sfera della coscienza spontanea e sintetica. Il sentimento d'obbligazione naturale può riallacciarsi in gran parte a questa prima formula: — Io constato in me, per la coscienza riflessa, dei poteri e delle modificazioni che non vengono da lei, ma fino dal fondo incosciente o subcosciente del *mio io* e che mi spingono verso determinate direzioni. Attraverso la sfera luminosa della coscienza passano così dei raggi proiettati dal focolare del calore oscuro che costituisce la vita interiore.

Capitolo IV.

Il sentimento d'obbligazione dal punto di vista della dinamica mentale, come forza impulsiva e repressiva.

In qualunque modo si rappresenti il dovere, metafisicamente e moralmente, esso non esiste senza possedere, in rapporto agli altri motivi o moventi, una certa potenza psico-meccanica; il sentimento d'obbligo, considerato dinamicamente, è una forza agente nel tempo seguente una direzione determinata, con una maggiore o minore intensità. Bisogna dunque cercare come sorsero in noi queste potenze d'azione, queste forze impulsive, che sono nello stesso tempo idee e sentimenti. Noi vorremmo abbozzare qui la genesi dinamica del sentimento d'obbligo e della sua azione dinamica, che noi consideriamo ormai non come una limitazione ed una restrizione dell'attività, ma come la conseguenza stessa della sua espansione.

Un uomo celebre per la sua coraggiosa integrità, Daumesnil, diceva un giorno ad un ministro di Carlo X: « Io non seguo la mia coscienza, essa mi spinge ». Secondo questa finissima distinzione si possono dividere gli impulsi d'ordine morale e sociale in due categorie: nell'una noi siamo letteralmente spinti innanzi dal sentimento del dovere, senza avere il tempo di discutere, di deliberare, di ragionare; nell'altra, noi ci lasciamo trascinare a seguirlo, con la coscienza più netta d'una resistenza possibile e già reale, d'una certa indipendenza.

Un esempio caratteristico del sentimento impulsivo e irriflesso ci è fornito dai poveri operai d'un forno da calce nei Pirenei. L'uno d'essi essendo disceso nel forno per rendersi conto di non so quale guasto, cade asfissiato: un altro si precipita al soccorso e cade. Una donna testimone dell'accaduto chiama al soccorso; altri operai accorrono. Per la terza volta un uomo scende nel forno incandescente e muore subito. Un quarto, un quinto, tentano,

ma cadono. Non ve ne resta che uno e fa per slanciarsi, quando la donna che era ivi, s'aggrappa alle sue vesti e pazza per il terrore, lo ferma sull'orlo. Poco dopo le autorità giudiziarie essendosi recate sul luogo per rendersi conto dell'accaduto, interrogano il sopravvissuto sulla sua devozione irriflessiva, e ad un magistrato che si accinse e dimostrargli l'irragionevolezza della sua condotta, diede quest'ammirevole risposta: « I miei compagni morivano; *bisognava andare* ». — In questo esempio il sentimento d'obbligo morale e di solidarietà umana aveva perduta apparentemente la sua base razionale. Nondimeno era assai potente per spingere successivamente cinque uomini a sacrificare inutilmente la vita. Non si contesterà qui che il sentimento del dovere abbia la forma d'un impulso spontaneo, d'uno spiegamento rapido della vita interiore verso gli altri, piuttosto che un rispetto per una « legge morale » astratta, e così una ricerca del « piacere » o dell' « utile ». Notiamo del resto, che, con lo sviluppo dell'intelligenza e della sensibilità umana, non è possibile scoprire l'impulso morale allo stato quasi riflesso senza che vi si mescolino delle idee generali e generose, forse anche metafisiche.

Altre volte il sentimento spontaneo del dovere, in luogo di spingere all'azione, la sospende bruscamente: si può sviluppare allora ciò che Maudsley e Ribot, con i fisiologi, chiamerebbero un potere d'arresto o d'*inibizione*, non meno brusco, non meno violento di quanto lo sia il potere d'impulso. « Ero ancora un moccioso in calzoncini, racconta il predicatore americano Parker, non avevo più di quattro anni; avevo visto altri fanciulli divertirsi ad uccidere uccelli, scoiattoli ed altri animaletti. Io non avevo mai ucciso... Un giorno, nell'acqua poco profonda d'uno stagno, scorsi una piccola tartaruga che si riscaldava al sole. Alzai il mio bastone per colpirla. Di colpo, qualcosa fermò il mio braccio e sentii in me una voce chiara e forte che diceva: *Ciò è male.* Sorpreso di questa nuova emozione, di questa potenza ignota che in me, e malgrado me, s'opponeva alle mie azioni, tenni levato il bastone fino a che la tartaruga non scomparve. Posso affermare, che nessun

avvenimento nella mia vita mi lasciò un'impressione più duratura e profonda ». In questo nuovo esempio l'azione della tendenza è più notevole ancora che nel caso precedente, perchè essa sospende un'azione iniziata e oppone un ostacolo brusco alla scarica nervosa che stava producendosi. È un colpo di scena, una subita rivelazione. La potenza del sentimento è meglio rilevata da un movimento d'arresto che da un impulso, da un divieto che da un ordine; così, dopo un'esperienza di questo genere, il sentimento di ciò che occorre può già rivestire, per la coscienza riflessa, un carattere mistico che non possiede negli altri casi. Quando l'intelligenza si trova posta in un modo così rapido in presenza d'un istinto profondo e forte, essa è elevata ad una specie di rispetto religioso. Così, dal punto di vista ristretto della pura dinamica mentale, in cui noi ci poniamo, il dovere può già produrre un sentimento di rispetto che deriva e dalla sua grande potenza sospensiva e dalla sua origine misteriosa.

La forza del sentimento morale acquista un carattere vieppiù notevole, non quando prende la forma d'un impulso o di una subita repressione, ma d'una pressione interna, d'una *tensione* costante. Nella maggioranza dei casi e nella maggioranza delle persone, il sentimento di quello che occorre fare, non è violento, ma duraturo: in difetto dell'*intensità* ha per sè il *tempo*, che è ancora il più potente dei fattori. Una tensione poco forte, ma agente in un modo continuo e sempre nella stessa direzione, deve necessariamente trionfare su resistenze molto più vive, ma che si neutralizzano l'una con l'altra. Quando, per la prima volta, nell'anima di Giovanna D'Arco, apparve distintamente l'idea fissa di soccorrere la Francia, questa idea non le impedì di risospingere i suoi montoni nel loro ovile; ma poi l'ossessione di questa stessa idea doveva far deviare tutta la sua vita di giovane contadina, mutare la sorte della Francia e modificare in maniera notevole il cammino dell'umanità. Se dunque noi consideriamo il sentimento morale nelle sue analogie non più colle forze vive, ma colla forza di tensione, noi potremo renderci miglior conto, dapprima della sua potenza, in seguito della forma speciale che questa potenza

acquisterà più tardi nello spirito il sentimento d'obbligo morale.

La forza di tensione può appartenere ad ogni istinto che risponda alle seguenti condizioni: 1° essere quasi *indistruttibile;* 2° essere quasi *costante* e non avere, per esempio, le intermittenze della fame; 3° trovarsi in *armonia* ed in *associazione*, non in *opposizione*, con quegli altri istinti che favoriscono la conservazione della specie.

Notiamolo subito, ciò che si chiama propriamente l'*obbligo morale* non porta con sè l'immediata esecuzione dell'atto, neanche in una maniera generale, la sua esecuzione: esso accompagna l'idea d'un atto *possibile* e non *necessario*. Il dovere non è dunque più in tal caso un impulso irresistibile, ma duraturo; è un'ossessione sublime. Come Darwin ce lo ha dimostrato, noi acquistiamo subito l'esperienza che una tendenza non si distrugge quando è violata: lo scontento che noi sentiamo dopo di averle disobbedito prova la nostra impotenza a sradicare l'istinto che abbiamo potuto violare. Questo istinto può essere in ogni istante della sua durata inferiore alla somma di forze che esige il compimento dell'azione, ma si mostra nella coscienza come capace di ricolmare tutta la durata, ed acquista così una potenza di nuovo genere. Noi possediamo dunque, tra le forze interiori, il sentimento d'una forza che non è insormontabile, ma che è per noi indistruttibile (o che, per lo meno, ci sembra tale dopo una serie di esperienze). Sotto questo rapporto l'obbligo, nel suo stato più elementare, è *la previsione della durata infinita d'una tendenza impersonale e generosa; l'esperienza della sua indistruttibilità.* Così non vi è *chiara coscienza* del *legame* dell'obbligo prima che ci sia stato più o meno rimorso, cioè persistenza dell'istinto, malgrado la sua violazione; l'errore è un elemento necessario della formazione della coscienza morale riflessa. — In fondo è l'idea di tempo che comincia a imprimere il suo carattere particolare a questo istinto del dovere in cui Kant non vedeva che la manifestazione dell'*intemporale*. Nella foga della passione, l'attuale intensità delle tendenze entra sola nel conto

delle forze che agiscono sul cervello; il passato e l'avvenire non hanno influenza alcuna; ora il passato e l'avvenire richiamati o intravisti sono una condizione della moralità. La pressione dei grandi istinti utili alla specie si trova accresciuta infinitamente, quando nell'immaginazione nostra essa si moltiplica in ogni momento del tempo. Un essere, per diventare morale, deve vivere nella durata.

Sono noti gli esempi per cui Darwin dimostra che se gli animali avessero la nostra intelligenza, il loro istinto darebbe luogo ad un sentimento d'*obbligo*. Questo sentimento d'obbligo (*feeling*), dal punto di vista dinamico, è indipendente dalla *direzione* effettivamente morale o immorale dell'istinto: dipende esclusivamente dalla sua intensità, dalla sua durata e dalla resistenza o dal *soccorso* che incontra nel suo ambiente. « Supponiamo — dice Darwin — per prendere un caso estremo, che gli uomini si fossero riprodotti nelle condizioni di vita delle farfalle. Non è dubbio che le nostre femmine non sposate, come le api operaie, considererebbero come un sacro dovere di uccidere i loro fratelli e che le madri tenterebbero di distruggere le loro figlie feconde, senza che alcuno vi trovasse alcun che da ridire (1) ».

Ora, perchè l'istinto morale, che si fa coincidere nell'uomo con l'istinto sociale ed umanitario, è impossibile a compiersi, e non prende la forma periodica dei nostri istinti? Vi sono due specie d'istinti: gli uni portano a riparare un dispendio di forze, gli altri a produrne una. I primi sono limitati dal loro stesso oggetto; scompaiono una volta assolto il loro compito, essi sono periodici e non continui. La *polifagia*, per esempio, è una rarità. Gli altri tendono spesso a diventare continui, incompiuti. È così che, in certi organismi depravati, l'istinto sessuale può perdere il suo carattere abituale di periodicità e di regolarità per diventare ninfomania o satiriasi. Ogni istinto che porta ad uno sciupio di forze può diventare *insaziabile;* sciupio intellettuale, passione

(1) Vedere: *The descent of man* e la nostra *Morale anglaise contemporaine.*

del danaro, del gioco, della lotta, dei viaggi. Bisogna distinguere tra gli istinti che esigono un dispendio di forze variato e quelli che esigono sempre il medesimo dispendio. Quelli che s'applicano ad un organo ben determinato si esauriscono facilissimamente. Quelli che racchiudono una serie di tendenze indeterminate (come, per esempio, l'amore dell'esercizio, del moto, dell'azione) non possono essere che ben difficilmente soddisfatti perchè la varietà del dispendio costituisce una specie di riposo. L'istinto sociale e morale, in quanto è forza mentale, è di tal genere. È dunque fra quelli che diventano facilmente insaziabili e continui.

Che cosa si produce allorchè un istinto è divenuto insaziabile? Tutte le volte che si tratta di un istinto poco variato nelle sue manifestazioni, si produce un logoramento dell'organismo, che non può esser sufficiente a colmare il dispendio. La ninfomane è sterile. Un troppo grande dispendio cerebrale ostacola la fecondità e uccide prima del tempo. L'amore esagerato del pericolo e della guerra moltiplica i rischi e diminuisce le probabilità della vita. Ma vi sono delle rare tendenze che possono diventare insaziabili senza opporsi alla moltiplicazione della specie e favorendola anzi. In primo luogo vi è, naturalmente, la tendenza altruista: è quello che può meglio produrre un sentimento forte e duraturo dopo una soddisfazione passeggera. Anche dal punto di vista fisiologico è possibile dimostrare così la necessaria formazione dell'istinto morale e sociale.

L'istinto estetico che porta l'artista a ricercare le belle forme, ad agire secondo un ordine ed una misura, a perfezionare tutto ciò che egli fa, è vicinissimo alle tendenze morali e può, come esse, far nascere un certo sentimento d'obbligo rudimentale: l'artista si sente internamente costretto a produrre, a creare ed a creare le opere armoniose, è colpito da un errore di gusto, tanto vivamente quanto molte persone volgari per un errore di condotta; prova incessantemente, a proposito delle forme, dei colori, dei suoni, quel doppio sentimento d'indignazione e di ammirazione che si potrebbe credere riservato ai sentimenti morali. L'artigiano stesso, il buon

operaio fa con compiacenza ciò che fa, ama il suo lavoro, non può consentire a lasciare incompiuta, a non perfezionare l'opera sua. Questo istinto che si deve ritrovare fino nell'uccello che fa il suo nido e che si manifestò con straordinaria potenza in un popolo come i Greci, avrebbe potuto produrre, indubbiamente, sviluppandosi, un *obbligo estetico* analogo all'obbligo morale; ma l'istinto estetico non era legato che indirettamente alla propagazione della specie: per questa ragione non si è abbastanza generalizzato e non ha acquistata una intensità sufficiente. Non ha acquistata importanza che dove riguardava la selezione sessuale; nei rapporti dei sessi, il gusto estetico ha qualcosa di simile ad un legame morale; il disgusto, se si vuole fargli violenza, termina in una specie di rimorso. Il disgusto estetico che prova un individuo per certi individui dell'altro sesso si osserva fino negli animali; si sa che uno stallone disdegnerà le giumente troppo grossolane a cui lo volessero accoppiare. Nell'uomo questo stesso sentimento, — collegato del resto ad una folla d'altri, sociali o morali, — produrrà degli effetti ben più spiccati; le negre che i loro padroni volevano accoppiare come gli animali e sposare di forza a maschi scelti da essi, sono arrivate al punto di strangolare i loro figli nati da quest'unione forzata (eppure la promiscuità è frequente nei negri). Un uomo, che cerca di soddisfare i suoi piaceri brutali con una donna esteticamente e fisicamente al di sotto di lui, ne prova in seguito un'onta interiore: ha il sentimento della degradazione della razza. La giovinetta che ha sposato, al fine di obbedire i suoi parenti, un uomo che le dispiace, ha potuto in seguito risentirne un disgusto così forte, da sembrarle vicino ad un rimorso morale, al punto da gettarsi dalla finestra della camera nuziale. In tutti questi esempi il sentimento estetico produce lo stesso effetto dei sentimenti morali: genio e bellezza obbligano: come ogni potenza che scopriamo in noi, essi ci conferiscono ai nostri occhi una ragione di dignità e ci impongono un dovere. Se il genio fosse necessario ad ogni individuo per vincere le lotte della vita, si sarebbe certamente generalizzato; l'arte, come la virtù, sarebbe un patrimonio a tutti comune.

Al di fuori dell'istinto morale ed estetico, una delle tendenze che potè, in certi individui, maggiormente svilupparsi (tanto che la scuola inglese vi scorge l'analogia del sentimento d'obbligo) è l'*avarizia;* tendenza che è spesso invocata dalla suddetta scuola. Ma anche dal punto di vista ancora grossolano in cui noi ci poniamo, notiamo l'inferiorità di questa tendenza in rapporto all'istinto morale. L'avarizia, diminuendo gli agi della vita, produce lo stesso effetto della miseria; essa non favorisce la fecondità, poichè l'avaro ha timore di avere dei figli; inoltre, nel bimbo, il cui sviluppo è stato ostacolato dall'avarizia paterna, una reazione spesso si produce che lo spinge alla prodigalità. Infine, ragione decisiva, l'avarizia, non avendo utilità sociale, non è stata incoraggiata dall'opinione. Supponete una società di avari: ciascuno non avrà che uno scopo, trasformare il suo vicino in prodigo, al fine di mettere la mano sul suo oro; se, purtanto, per dannata ipotesi, degli avari si accordassero perfettamente tra di loro e si eccitassero l'un l'altro all'avarizia, voi non tardereste a veder nascere un *dovere di parsimonia* tanto forte quanto altri doveri. Nei nostri contadini francesi e sopratutto negli ebrei, si trova questo obbligo morale quasi allo stesso livello dei doveri morali. Un membro di una società avara si sentirebbe indubbiamente *obbligato* alla parsimonia tanto quanto, ad esempio, alla temperanza o al coraggio; proverebbe maggiori rimorsi per aver fallito al primo obbligo che agli altri.

Da ciò che precede si può conchiudere di già, indipendentemente da molte altre considerazioni, che i diversi doveri morali, forme diverse dell'istinto sociale od altruista, non potevano non nascere e che non ne potevano non nascer degli altri.

Una nuova ragione, che doveva assicurare il trionfo dell'istinto morale, è l'impossibilità di appagare il rimorso, di farlo cessare con una buona azione, come si fa cessare la fame. Appagata la fame, la sofferenza che si è provata non resta che un ricordo vago che scompare; non così è del rimoso: il passato appare come incancellabile e sempre cocente. Del resto, tutti i bisogni che non

sono puramente animali, non ammettono certo le specie di compensi che permette la fame o la sete. Così è l'amore. Si può rimpiangere infinitamente l'ora d'amore che vi offriva la donna amata e che vi siete lasciata sfuggire senza averla potuta mai ritrovare: l'amante non può, come nelle commedie di Shakespeare, cambiare una donna con un'altra:

> Je ne vis qu'elle était belle,
> Qu'en sortant des grands bois sourds...
> — Soit, n'y pensons plus, dit elle —
> *Et moi, j'y pense toujours* (1).

Infine, il vantaggio più considerevole degli istinti morali, come istinti, è che essi hanno l'ultima parola. Se mi sono votato, o sono morto, oppure, se sopravvivo ho la soddisfazione di un dovere compiuto. Gli istinti egoisti, sono sempre contrariati nel loro trionfo. Gioire della soddisfazione del dovere compiuto significa dimenticare la sofferenza provata nel compierlo. Invece, il pensiero di aver fallito al dovere, porta con sè qualcosa d'amaro, anche nel piacere. In genere, il ricordo della fatica, della tensione, dello sforzo impiegato per la soddisfazione di un qualunque istinto scompare prestissimo; ma il ricordo dell'istinto non soddisfatto perdura quanto l'istinto stesso. Leandro dimenticò presto con Ero lo sforzo per traversare l'Ellesponto: non potè obliare Ero nelle braccia di un'altra amante.

L'istinto morale stabilito nella sua generalità, con la sua forza in costante tensione, in quale ordine ha dato luogo ai vari istinti particolari, di cui la formula riflessa costituirà i differenti doveri? In un ordine spesso inverso di quello logico adottato dai moralisti. La maggior parte di questi mettono in primo luogo i doveri verso se stesso, la conservazione della dignità interiore; pongono in seguito i doveri di giustizia prima dei doveri di carità. Quest'ordine non ha nulla d'assoluto, e l'ordine contrario si è spesso prodotto nell'evoluzione delle tendenze morali:

---

(1) Victor Hugo, *Vielle chanson du jeune temps*, in *Contemplations*, Lib. I. (*N. d. T.*).

il selvaggio ignora spessissimo la giustizia ed il diritto, propriamente detto, ma è suscettibile ad un movimento di pietà: ignora la temperanza, il pudore, ecc., ma occorrendo arrischierà la sua vita per la sua tribù. La temperanza, il coraggio sono in gran parte delle *virtù derivate*. La temperanza, per esempio, è ancora, nelle masse, una virtù sociale: se un uomo del popolo, al pranzo in cui fu invitato, non mangia e non beve abbondantemente, come all'albergo, lo fa più per paura d'inconvenienti o timore d'indigestione che per un sentimento di delicatezza morale. Il coraggio non esiste guari senza un certo desiderio di lode e d'onore: si è assai sviluppato, come lo ha dimostrato Darwin, per mezzo della selezione sessuale. Infine i doveri verso se stessi, come si comprendono ai tempi nostri, si riallacciano in gran parte ai doveri verso gli altri.

I moralisti distinguono i doveri negativi ed i doveri positivi, l'astensione e l'azione. L'astinenza che suppone una padronanza di sè *compos sui*, è la prima di tutte dal punto di vista morale. È la giustizia; ma è molto meno primitiva dal punto di vista dell'evoluzione. Una delle cose più difficili da ottenere dagli esseri primitivi è precisamente l'astinenza. Così, quello che si chiama il diritto e lo stretto dovere, è più spesso posteriore al dovere largo: offre ai popoli primitivi un carattere spesso meno obbligatorio. Gettarsi nella mischia per salvare un compagno sembrerà a un selvaggio (e a moltissimi uomini civilizzati) ben più doveroso e obbligatorio del prendergli la donna.

Gli Australiani, dice Cunningham, non fanno maggior caso della vita umana di quello che non lo facciano dell'esistenza d'una piccola farfalla: eppure, a tempo debito, non sono meno suscettibili a sentimenti di carità e anche d'eroismo. Gli abitanti della Polinesia, praticano l'infanticidio senza l'ombra di un rimorso: ma possono amare molto teneramente i bimbi che hanno prescelti per lasciar vivere. Vi ha nello sforzo che esige l'astensione uno spiegamento di volontà talvolta maggiore che nell'azione, ma meno visibile: da ciò deriva che i moralisti furono spinti ad attribuirle un'importanza secon-

daria; non si sente lo sforzo d'Ercole sollevante un peso a braccio teso, precisamente perchè questo braccio è immobile e non trema; ma questa immobilità esige un impiego d'energia interna, maggiore di qualunque movimento.

***

Noi non abbiamo considerato fino a questo punto il sentimento morale che come un sentimento cosciente del suo rapporto con gli altri sentimenti dello spirito umano, ma irragionato in quanto riguarda i suoi princìpi e le cause nascoste, in una parola, non filosofico. Che cosa accadrà quando il sentimento diventerà ragionato, riflesso, quando l'uomo morale vorrà spiegare le cause della sua azione e legittimarla? Prestando fede a Spencer, l'obbligo morale, che implica resistenza e sforzo, dovrà scomparire un giorno per cedere il posto ad una specie di spontaneità morale. L'istinto altruista sarà così incomparabilmente forte, che, senza lotta, ci travolgerà. Noi non misureremo la sua potenza perchè non saremo tentati di resistergli. Allora si potrà dire che la forza di tensione che possiede l'idea del dovere si trasformerà in forza viva non appena si produrrà l'occasione, e noi non ne avremo, per così dire, coscienza che come forza viva. Verrà un giorno, dice anche Spencer, in cui l'istinto altruista sarà così potente che gli uomini si disputeranno le occasioni di esercitarlo, in occasioni di sacrificio e di morte.

Spencer va troppo lontano. Dimentica che, se l'incivilimento tende a sviluppare indefinitamente l'istinto altruista, se esso trasforma a poco a poco le regole le più alte della morale in semplici regole di convenienza sociale, quasi di civiltà, d'altra parte la civilizzazione sviluppa infinitamente l'intelligenza riflessiva, l'abitudine dell'osservazione interiore ed esteriore, lo spirito scientifico, in una parola. Ora, lo spirito scientifico è il grande nemico di ogni istinto; è la forza dissolvente per eccellenza di tutto ciò che la sola natura ha legato. È lo spirito rivo-

luzionario. Lotta incessantemente contro lo spirito d'autorità in seno alla società, lotterà del pari contro lo spirito d'autorità in seno alla coscienza. Qualunque origine si attribuisca all'impulso del dovere, se questo impulso non è giustificato dalla ragione, potrà trovarsi grandemente modificato dallo sviluppo continuo della ragione nell'uomo. La natura umana — diceva uno scettico chinese a Mencio il fedele discepolo di Confucio — è così malleabile e flessibile che sembra un ramo di salice: l'equità e la giustizia sono come una ghirlanda intessuta di questo salice. — Ma l'essere morale ha bisogno di credersi una quercia dal cuore fermo, di non sentirsi cedere, come il salice, alla mano capricciosa che lo tocca; se la sua coscienza non è che una ghirlanda intessuta dall'istinto con qualche pieghevole ramo, la riflessione potrebbe ben distruggere ciò che l'istinto ha fatto. Il senso morale perderà allora ogni resistenza ed ogni solidità. Noi crediamo che sia possibile dimostrare scientificamente la seguente legge: *Ogni istinto tende a distruggersi diventando cosciente* (1).

Molte obbiezioni ci sono state fatte su questo punto in Francia ed in Inghilterra, che tendevano a stabilire come le teorie morali siano senza influenza sulla pratica. Noi abbiamo dimostrato che il senso morale, se ipoteticamente si spoglia d'ogni autorità veramente razionale, si trova ridotto alla *parte* d'ossessione costante od allucinazione. Ci fu risposto che il senso morale non ha nulla di comune con una allucinazione, poichè non è affatto nè un giudizio, nè un'opinione. « La coscienza — dice Pollock — non afferma, *comanda;* e un ordine può essere folle o saggio, non vero o falso » (2). — Ma, diciamo noi a nostra volta, ciò che costituisce precisamente il carattere d'un comando è questo: che non si spiega con delle ragioni plausibili; ma corrisponde ad una visione *falsa* della realtà. Ogni comando racchiude in sè un' « affermazione » ed implica non soltanto *follia* o *saggezza*, ma *errore* o *verità*. Del pari, ogni affermazione comporta

(1) Vedere la nostra: *Morale anglaise contemporaine* (parte II, libro III).
(2) Vedere: Pollock, nel *Mind* (Tomo IV, p. 446).

implicitamente una regola di condotta; un pazzo non è soltanto *ingannato* dalle idee che l'ossessionano, è diretto da loro: le nostre illusioni ci comandano e ci governano. Il sentimento morale che m'impedisce di uccidere, agisce su me, come sentimento, con le stesse molle delle tendenze morali che spingono un maniaco ad uccidere: noi siamo mossi nello stesso modo, ma in seguito a motivi o moventi contrari. È necessario dunque giungere ad esaminare se il mio personale motivo possiede maggior razionale valore di quello dell'assassino. Tutto sta in questa dimostrazione. Ora, se per apprezzare il valore razionale dei motivi, ci rapportiamo ad un criterio positivo e scientifico, si produrrà un certo numero di conflitti tra l'utilità pubblica e l'utilità personale, conflitti che è bene prevedere. Quanto allo sperare che l'istinto potrà troncare questi conflitti da solo, noi non lo crediamo; al contrario, l'istinto si troverà sempre maggiormente alterato nell'uomo dal progresso della riflessione.

Noi non sapremmo dunque accordarci con i nostri critici inglesi su questo punto essenziale: — L'*etica* che è una sistemazione dell'evoluzione morale nell'umanità, è senza influenza su questa stessa evoluzione e ne può modificare il senso in maniera importante? In termini più generali, ogni fenomeno che giunge alla coscienza di sè non si trasforma sotto l'influenza stessa di questa coscienza? — Noi abbiamo notato altrove che l'istinto dell'allattamento, così importante nei mammiferi, tende a scomparire, ai dì nostri, in molte delle nostre donne. Vi ha un fenomeno ancor più essenziale — il più essenziale di tutti — quello della generazione che tende a modificarsi per la stessa legge. In Francia (ove la maggior parte del popolo non è trattenuta da considerazioni d'indole religiosa), la volontà personale si sostituisce, parzialmente, nell'atto sessuale, all'istinto di riproduzione. Da ciò, nel nostro paese, l'accrescimento lentissimo della popolazione, che produce a sua volta la nostra inferiorità numerica nei riguardi delle altre nazioni continentali e la nostra superiorità economica (molto provvisoria del resto e già compromessa). Ecco un lampante esempio dell'intervento della volontà nella sfera degli

istinti. L'istinto non essendo più protetto da una credenza religiosa o morale, diventa impotente a fornire una regola di condotta. La regola è ricavata da considerazioni razionali e, in genere, da considerazioni di pura utilità personale, per nulla d'utilità sociale. Il più importante dovere dell'individuo è la procreazione, che assicura la durata della razza. Così in molte specie animali, l'individuo non vive che per procreare, e la morte segue immediatamente la fecondazione. Ai dì nostri questo dovere, primitivo in tutta la scala della generazione animale, si trova relegato agli ultimi posti nella razza francese, che sembra perseguire con deliberato proposito il *maximum* della sterilità. Non si tratta qui di lamentarsene, ma di constatare. La scomparsa graduale e necessaria della religione e della morale assoluta ci serba molte sorprese di questo genere. Se non si ha alcuna ragione di spaventarci, almeno bisogna cercare di prevederle, nell'interesse della scienza.

Altro appunto: Il semplice eccesso di scrupolo può giungere a dissolvere l'istinto morale: ad esempio, nei confessori e nelle penitenti; Bagehot nota che, ragionando all'eccesso sul pudore, si può indebolirlo e perderlo. Ogni volta che la riflessione si volge costantemente verso un istinto o una tendenza spontanea, essa tende ad alterarli. Questo fatto si spiegherebbe, può darsi, fisiologicamente, con l'azione moderatrice della materia grigia sui centri nervosi secondari e su ogni movimento riflesso. Sempre accade che, se un pianista, ad esempio, suona un pezzo imparato meccanicamente, bisogna che lo eseguisca con sicurezza senza troppo osservarsi da vicino e volersi rendere conto di tutti i movimenti istintivi delle sue dita; ragionare un sistema d'azioni riflesse o abitudinali, equivale turbarle (1).

L'istinto morale che l'evoluzione morale tende a fortificare in tanti modi, potrà dunque ricevere qualche alterazione dallo sviluppo eccessivo della coscienza riflessiva. Bisogna distinguere, senza dubbio, con cura, nella morale le teorie metafisiche e la moralità pratica: questa

(1) Cfr. su questo punto i *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, p. 137.

distinzione noi l'abbiamo fatta altrove; ma noi non possiamo accordare ai filosofi inglesi che le teorie non influiscano mai sulla pratica, o almeno influiscano così poco com'essi sostengono. Pollock e Leslie Stephen paragonano la morale alla geometria: le ipotesi relative alla realtà del dovere, ci dice Pollock, non hanno maggior influenza sulla condotta delle ipotesi relative alla realtà dello spazio e delle sue dimensioni. Pollock e Leslie dimenticano che, se lo spazio ha quattro dimensioni invece di tre, ciò non interessa le mie gambe e le mie braccia che si muoveranno sempre nelle tre note dimensioni; se esistesse invece per me un mezzo di muovermi secondo nuove dimensioni e che ciò potesse essermi di vantaggio in checchessia, m'affretterei a tentarlo, e lavorerei con tutte le mie forze a distruggere la mia intuizione primitiva dello spazio. È precisamente quello che accade in morale: tutto un campo d'attività, chiuso dal fantasma dell'idea del dovere, si apre qualche volta a me innanzi: se mi accorgo che non vi è alcun male reale a che io mi eserciti liberamente; ma al contrario, vi è ogni beneficio per me, come non approfittarne? La differenza tra le speculazioni scientifiche ordinarie e le speculazioni sulla morale è che le prime indicano delle semplici alternative per il pensiero, mentre le seconde indicano nello stesso tempo delle alternative per l'azione. Tutte le *possibilità* scorte dalla scienza sono qui da me stesso realizzabili: sta a me di realizzare l'*iperspazio*.

Il risultato che ci predice Spencer — scomparsa graduale del sentimento d'obbligo — potrebbe dunque ottenersi in un modo ben diverso da quello di cui parla. L'obbligo morale scomparirebbe non perchè l'istinto morale sarebbe diventato irresistibile, ma al contrario perchè l'uomo non terrebbe più conto di alcun istinto, ragionerebbe assolutamente la sua condotta, svolgerebbe la sua vita come una serie di teoremi.

Si può dire che per Vincenzo da Paola l'obbligo morale, in quello ch'esso ha di penoso e di austero, era scomparso: era *spontaneamente* buono; ma si può dire che per Spinoza era ugualmente scomparso: s'era sforzato di combattere ogni pregiudizio morale, non obbediva

ad un istinto che nella misura in cui poteva accettarlo di deliberato proposito. Era un essere piuttosto razionale che morale. Subiva, non più l'obbligo sempre oscuro e, per così dire, opaco, proveniente dalla sua natura morale, ma l'obbligo chiaro e trasparente proveniente dalla sua ragione. E là ove questo obbligo gli imponeva una qualunque sofferenza doveva provare un sentimento, stoico e d'origine intellettuale, la rassegnazione, piuttosto che il sentimento cristiano e d'origine mistica: la gioia traboccante del dovere compiuto.

Chiunque s'analizzi eccessivamente è necessariamente infelice. Se dunque è possibile che lo spirito d'analisi costi un giorno a qualcuno la sua moralità, gli costerà nello stesso tempo la sua felicità! Sono troppo gravi sacrifici perchè possano tentare molte persone.

Pertanto il compito del filosofo è di ragionare i suoi stessi istinti: deve sforzarsi di giustificare l'obbligo per quanto lo sforzo stesso per giustificare il sentimento morale arrischi d'alterarlo, rendendo l'istinto cosciente di se stesso, rendendo riflesso ciò che era spontaneo.

Cerchiamo nel dominio dei fatti, nei quali noi ci siamo metodicamente limitati, tutte le forze che potranno lottare contro la dissoluzione morale e supplire così all'*obbligo assoluto* degli antichi moralisti (1).

---

(1) Come complemento dei capitoli suesposti consigliamo di leggere i capitoli paralleli di *Éducation et Hérédité* circa la *Genèse de l'instinct moral.*

LIBRO SECONDO.

Ultimi equivalenti possibili del dovere per il mantenimento della moralità

Capitolo I.

Quarto equivalente del dovere, derivato dai piaceri del rischio e della lotta.

I.

Il Problema.

Ricordiamo il problema capitale che si pone innanzi ad ogni morale esclusivamente scientifica. Fino a qual punto la coscienza riflessiva si può sentire legata da un impulso, da una pressione interiore che non ha, ipoteticamente, che un carattere naturale, non mistico e nemmeno metafisico, e che, di più, è completata dalla prospettiva di nessuna sanzione extrasociale? In quale misura la coscienza riflessiva deve, razionalmente, obbedire ad un obbligo di questo genere?

Una morale positiva e scientifica, dicemmo, non può dare all'individuo che questo comando: Sviluppa la tua vita in tutte le direzioni, sii un individuo il più ricco che ti sarà possibile in energia intensiva ed estensiva e perciò sii l'essere più *sociale* e *socievole*.

Nel nome di questa regola generale che è l'equivalente scientifico dell'*imperativo*, una morale positiva può prescrivere all'individuo certi sacrifici parziali e misurati, può formulare tutta la serie dei medii doveri nei quali si trova rinchiusa la vita ordinaria. In tutto ciò beninteso, nulla di categorico, d'assoluto, ma degli eccellenti consigli ipotetici; se tu persegui questo scopo, l'intensità più alta della vita, fa questo; insomma è una buona morale mediocre.

Come questa morale si regolerà per ottenere dall'individuo, in certi casi, un sacrificio definitivo, non solo provvisorio o parziale? La carità ci spinge a dimenticare quello che la nostra mano destra ha dato; nulla di meglio, ma la ragione ci consiglia di bene sorvegliare ciò che essa dona.

Gli istinti altruisti, invocati dalla scuola inglese, sono suscettibili d'ogni sorta di restrizione e di alterazione: appoggiarsi soltanto su essi per chiedere il disinteresse, equivale ad introdurre una specie di lotta tra essi e le tendenze egoiste; ora, gli ultimi sono sicuri di vincerla sul maggior numero, perchè essi hanno una radice visibile e tangibile, mentre le altre appaiono alla ragione individuale come il risultato d'influenze ereditarie per le quali la razza cerca d'ingannare l'individuo. Il ragionamento egoista è sempre pronto ad intervenire per paralizzare i primi moti spontanei dell'istinto sociale.

Lo scopo dei centri nervosi superiori è, effettivamente, quello di moderare l'azione dei centri inferiori, di regolare i movimenti istintivi. Se io cammino su un sentiero di montagna con un abisso ai miei fianchi ed un rumore o una subita paura mi faccia trasalire, la semplice azione riflessa mi porterà a gettarmi da parte; ma allora la ragione modererà il mio movimento, avvertendomi che vi è un precipizio vicino a me. L'edonista si trova in una situazione un poco analoga, quando si tratta di gettarsi ciecamente in qualche atto di devozione; l'ufficio della ragione è di mostrargli l'abisso, d'impedire che si lanci leggermente sotto l'impulso del primo moto istintivo; e l' « azione inibitoria » della ragione sarebbe in tal caso così logica, così potente nei riguardi delle tendenze

altruiste, quanto può esserlo nei riguardi della semplice azione riflessa. È ciò che noi abbiamo altrove obbiettato alla scuola inglese.

L'*io* ed il *non io* sono dunque in presenza. Sembrano, infatti, due valori senza misura comune: havvi nell'*io* qualcosa di *sui generis*, d'irreducibile. Se il mondo è, per l'edonista, quantitativamente superiore al suo *ego*, il suo *ego* deve sembrargli come qualità sempre superiore al mondo, la qualità essendo per lui nella gioia. « Io sono, dice, e voi non siete per me che in tanto quanto io esisto e mantengo la mia esistenza! Tale è il principio che domina a sua volta la ragione e il senso ».

Fino a quando si è nell'*edonismo*, non si può dunque logicamente disinteressarsi di sè. Ora l'edonismo, nel suo principio fondamentale, che è la conservazione ostinata di sè, è inconfutabile dal punto di vista dei fatti.

Solo l'ipotesi metafisica può tentare di far eseguire alla volontà il passaggio dell'*io* al *non io*. Dal punto di vista positivo e fatta astrazione da ogni ipotesi, il problema che noi abbiamo posto ora sembra, di primo colpo, teoricamente insolubile.

Eppure questo problema può ricevere una soluzione, almeno in pratica, approssimativa.

II.

Quarto equivalente del dovere derivato dal piacere del rischio e della lotta.

È raro che i sacrifici definitivi si presentino nella vita come *certi;* il soldato, per esempio, non è certo di cadere nella battaglia; non havvi, in tal caso, che una semplice possibilità. In altri termini, vi è *pericolo*. Orbene, è necessario vedere se il rischio, anche indipendentemente da ogni idea d'obbligo morale, non sia che un mezzo utile per lo sviluppo della vita stessa, un potente eccitante di tutte le facoltà, atto a portarle al loro *maximum* d'energia ed atto, nello stesso tempo, a produrre un *maximum* di piaceri.

L'umanità primitiva visse in mezzo al pericolo, si deve dunque trovare oggi, in molti uomini, una naturale predisposizione ad affrontarlo. Il pericolo era, per così dire, il gioco degli uomini primitivi, come, oggigiorno, il gioco è, per molti, il simulacro del pericolo. Questo gusto del pericolo, affrontato per se stesso, si riscontra persino negli animali. Noi troviamo, a questo proposito, un curioso racconto di un viaggiatore al Cambodge: « Una tribù di scimmie scorse un coccodrillo dal corpo sommerso nell'acqua, la bocca spalancata per afferrare ciò che gli passava a sua portata; le scimmie sembrarono consultarsi, s'avvicinarono cautamente e cominciarono il loro gioco, di volta in volta attrici e spettatrici. Una delle più agili o delle più imprudenti giunse, di ramo in ramo, fino ad una discreta distanza dal coccodrillo, si tenne sospesa con una zampa e, colla destrezza propria alla sua razza, s'avanzò, indietreggiò, ora allungando una zampata al suo avversario, ora fingendo di colpirlo. Altre, divertite di questo gioco, vogliono parteciparvi; ma, essendo gli altri rami troppo alti, formarono una catena tenendosi le une coll'altre sospese per le zampe; si dondolarono così, fino a quando, quella che più si trovò vicina all'animale anfibio, lo tormentò del suo meglio. La terribile mascella si rinchiuse talvolta, ma senza afferrare l'audace animale; sono allora strilli di gioia e sgambetti; ma talvolta invece una zampa è stata afferrata e l'acrobata scompare sotto l'acqua colla rapidità del lampo. Tutta la tribù si disperde, gettando grida e gemiti; ciò che non impedisce alle scimmie di ricominciare lo stesso gioco dopo qualche giorno, può darsi dopo qualche ora » (1).

Il piacere del danno cerca, sopratutto, il piacere della vittoria. Si desidera vincere, non importa chi, anche una bestia. Si desidera provare a se stesso la propria superiorità. Un inglese che andò in Africa allo scopo unico di cacciare, Balwin, si pose un giorno questo problema, dopo essere sfuggito alle zanne di un leone: — Perchè l'uomo arrischia la sua vita, senza ricavarne frutto alcuno? « È un problema — risponde — che

(1) Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam et de Cambodge.*

non cercherò di risolvere. Tutto ciò che posso dire è che si trova nella vittoria una soddisfazione interna che compensa tutti i rischi, anche quando non si trova una persona per applaudire ». Di più, anche dopo avere perduta la speranza di vincere, ci si ostina nella lotta. Qualunque sia l'avversario, ogni combattimento degenera in duello accanito. Bombonnel essendo rotolato con una pantera sull'orlo di un precipizio, strappa la sua testa dalle fauci dell'animale e, con uno sforzo prodigioso, lancia la belva nell'abisso. Si rialza accecato, sputando sangue, e, senza rendersi ben conto della situazione, non pensa che ad una cosa: che deve probabilmente morire delle ferite infertegli dalla belva e che, prima di morire, bisogna che vendichi la sua morte. « Non penso al mio dolore. Inferocito, snudo il mio coltello da caccia e, non sapendo che cosa sia diventata la bestia, la cerco in ogni dove per ricominciare la lotta. In questa posizione mi trovarono gli Arabi, quando giunsero ».

Questo bisogno del pericolo e della vittoria che trascina il guerriero ed il cacciatore, si trova nel viaggiatore, nel colono, nell'ingegnere. Uno stabilimento francese di dinamite inviò recentemente al Panama un ingegnere: morì giungendovi. Un altro ingegnere partì, giunse a destinazione, ma vi morì otto giorni dopo. Un terzo s'imbarcò subito. La maggior parte delle professioni, come quella dei medici, fornirebbero una quantità enorme d'esempi dello stesso genere. L'invincibile fascino del mare deriva, in gran parte, dal costante pericolo che presenta. Esso tenta successivamente tutte le generazioni che si susseguono alle sue rive, e se il popolo inglese acquistò un'intensità di vita ed una forza d'espansione che lo spinse alla conquista del mondo, si può dire che la deve alla educazione che gli fornì il mare: cioè alla sua educazione al pericolo.

Notiamolo: il piacere della lotta si trasforma senza scomparire, si tratti della lotta contro un essere animato (guerra o caccia), o della lotta contro ostacoli visibili (mare o montagne), o della lotta contro ostacoli invisibili (malattie da guarire, difficoltà d'ogni genere da vincere). Sempre la lotta riveste lo stesso carattere di duello

appassionato. Il medico che parte per il Senegal è certo deciso ad una specie di duello con la febbre gialla. La lotta passò dal dominio delle cose fisiche al dominio intellettuale, senza nulla perdervi del suo ardore e della sua ebbrezza. Essa può passare così nel dominio propriamente morale; vi ha una lotta interna della volontà contro le passioni, tanto appassionante quanto altra mai in cui la vittoria produce una gioia infinita, ben compresa dal nostro Corneille.

Insomma, l'uomo ha bisogno di sentirsi grande, di avere istantaneamente coscienza della sublimità della sua volontà. Questa coscienza egli l'acquista nella lotta: lotta contro sè e contro le sue passioni, o contro ostacoli materiali ed intellettuali. Ora, questa lotta, per soddisfare la ragione, deve avere uno scopo. L'uomo è un essere troppo razionale per approvare pienamente le scimmie del Cambodge divertentisi con il muso dei coccodrilli; o l'inglese Baldwin giunto per cacciare nel cuore dell'Africa; l'ebbrezza del pericolo esiste, a tratti, in ciascuno di noi, anche nei più timidi; ma questo istinto del pericolo vuole essere più razionalmente adoperato. Per quanto, in molti casi, non vi sia che una differenza superficiale tra la temerità ed il coraggio, quello che cade combattendo per la patria, ha coscienza di non aver compiuta un'opera inutile. Il bisogno del pericolo e della lotta, purchè sia diretto ed utilizzato dalla ragione, acquista un'importanza morale tanto maggiore in quanto è uno dei rari istinti che non hanno direzione fissa: può essere, senza resistenza, utilizzato a tutti i fini sociali.

Vi ha dunque nella scommessa di Pascal un elemento ch'egli non ha posto in luce. Il suo errore è d'aver visto solo il timore del rischio e non il piacere.

Per ben comprendere l'attrattiva del rischio, anche quando le occasioni della sventura sono numerosissime, si possono invocare molte considerazioni psicologiche.

1° Non bisogna, nel calcolo, fare entrare in conto soltanto le probabilità buone e cattive, ma ancora il piacere di avventurarsi in esse;

2° Un dolore semplicemente *possibile* e lontano, sopra tutto quando non fu mai provato, corrrisponde

ad uno stato ben diverso di quello in cui noi ci troviamo attualmente, mentre un piacere *desiderato* è più in armonia con il nostro stato presente ed acquista così, per l'immaginazione, un valore considerevole. Tanto il *ricordo* d'un dolore può essere penoso per certi caratteri, tanto la *possibilità* vaga ed indeterminata d'un dolore può lasciarli indifferenti; così è raro, sopratutto nella giovinezza, questa età ottimistica per eccellenza che un'occasione di dolore ci sembri equivalente ad un'occasione di piacere. È ciò che spiega, ad esempio, l'audacia che mostrarono sempre gli amanti ad affrontare ogni pericolo pure di ricongiungersi. Si constata questa audacia fino nelle bestie. Il dolore, veduto da lungi, sopratutto quando non fu sperimentato a più riprese, ci sembra in genere negativo ed astratto, il piacere positivo e palpabile. Inoltre, tutte le volte che il piacere corrisponde ad un bisogno, la rappresentazione di una gioia futura è accompagnata dalla sensazione dell'attuale pena: la gioia appare allora non solo come una specie di superfluità, ma come la cessazione d'un dolore reale. E il suo valore aumenta ancora.

Queste leggi psicologiche sono la condizione stessa della vita e dell'attività. Come la maggior parte delle azioni portano con sè una probabilità di pena e di piacere, è l'astenersi che, dal punto di vista puramente matematico, dovrebbe il più spesso vincere; ma è, al contrario, l'azione e la speranza che prevalgono. Tanto più che l'azione è, essa stessa, il fondo del piacere.

3° Altro fatto psicologico: chi è sfuggito a venti pericoli, per esempio, a un colpo di fucile, ne conclude che continuerà a sfuggirvi. Si produce così un'abitudine al pericolo che il calcolo delle probabilità non saprebbe giustificare e che entra pertanto, come elemento, nella bravura dei veterani. Di più l'abitudine al pericolo, produce un'abitudine alla morte stessa, una specie di ammirevole familiarità con questa vicina che fu, come si dice, « vista dappresso » (1).

---

(1) Anche nella maggioranza dei criminali si trova un istinto prezioso dal punto di vista sociale, e che bisognerebbe utilizzare: l'istinto d'avventura. Questo istinto si potrebbe impiegare nelle colonie; nel ritorno alla vita selvaggia.

Al piacere del rischio si aggiunge spesso quello della responsabilità. Si è lieti di rispondere non solo del proprio destino, ma di quello degli altri. Questa ebbrezza del pericolo, mescolata alla gioia del comando, questa intensità di vita fisica ed intellettuale, esagerata dalla presenza stessa della morte, fu espressa, con un misticismo selvaggio, da un maresciallo tedesco, von Manteuffel, in un discorso pronunciato in Lorena: « La guerra! Sì, o signori. Sono soldato. La guerra è l'elemento del soldato e amerei provarla. Questo sentimento elevato di comandare una battaglia, di sapere che il proiettile nemico può chiamarvi da un momento all'altro al conspetto del tribunale di Dio, di sapere che la sorte della battaglia e di conseguenza i destini della patria possono dipendere dagli ordini che s'impartiscono: questa tensione del sentimento e dello spirito è divinamente grande! ».

Il piacere del pericolo o del rischio, più o meno degenere, ha il suo ufficio in una moltitudine di circostanze sociali. Ha un'importanza considerevole nelle sfere economiche. I capitalisti che arrischiavano le loro economie nell'impresa del canale di Suez imitavano, a modo loro, gli ingegneri che vi arrischiavano la vita. La speculazione ha i suoi danni e sono questi danni stessi che ne formano l'attrattiva. Il semplice commercio del bottegaio dell'angolo di strada, porta con sè numerosi rischi; se si paragona il numero dei fallimenti al numero degli stabilimenti, si vedrà che questo rischio ha la sua importanza. Così il danno, diminuito e degradato all'infinito, da quello di perdere la vita a quello di perdere il proprio denaro, resta una delle caratteristiche importanti dell'esistenza sociale. Non un movimento nel corpo sociale che non implichi un rischio! E l'audacia ragionata a correr questo rischio s'identifica, in un certo punto di vista, con l'istinto stesso del progresso con il liberalismo, mentre il timore del pericolo s'identifica con l'istinto conservatore che è, insomma, destinato ad essere sempre battuto, fino a tanto che il mondo vivrà e procederà.

Non vi è dunque, nel danno corso per l'interesse di qualcuno (il mio o quello altrui), nulla di contrario agli istinti profondi e alle leggi della vita. Lungi di là, esporsi

al pericolo è qualcosa di normale in un individuo moralmente ben costituito: esporsi per gli altri non è che fare un passo di più nella stessa via. *La devozione rientra da questo lato nelle leggi generali della vita*, alla quale sembrava, poco fa, interamente sfuggire. Il pericolo affrontato per sè o per gli altri — intrepidezza o devozione — *non è una pura negazione dell'io e della vita personale;* è questa vita stessa portata al sublime. Il sublime, tanto in morale quanto in estetica, sembra a tutta prima in contraddizione con l'ordine, che costituisce più propriamente la bellezza; ma non è questa che una contraddizione superficiale; il sublime ha le stesse radici del bello e l'intensità del sentimento che suppone non impedisce una certa razionalità interiore.

Quando si accetta il *rischio*, si è accettata la possibilità della morte. In ogni lotteria conviene prendere i numeri cattivi come gli altri. Così quegli che vede venire la morte in queste circostanze si sente, per così dire, legato a lei: l'aveva preveduta e voluta, sperando purtanto di sfuggirle; non indietreggerà a meno d'una inconseguenza, d'una povertà di carattere che si designa consuetudinariamente con il nome di *viltà*. Senza dubbio, chi avrà disertato non sarà necessariamente per tutti un oggetto d'orrore (constatiamolo nostro malgrado); ma chi, rassegnato a diventare soldato, avendo accettato il suo compito, fugge davanti al pericolo e fa un voltafaccia al momento decisivo, sarà riputato vile e indegno. A maggior ragione lo sarà l'ufficiale, che ha prima accettato non soltanto di marciare alla morte, ma di marciare il primo di tutti, dando l'esempio. Così un medico non può moralmente rifiutare le sue cure durante un'epidemia. L'obbligo morale prende la forma d'un obbligo *professionale*, d'un *contratto* liberamente voluto, con tutte le conseguenze ed i rischi che comporta (1).

---

(1) I rischi possono così moltiplicarsi incessantemente, avviluppandoci d'una rete sempre più fitta senza che si possa logicamente e moralmente indietreggiare. « L'esaltazione dei sentimenti di collera e di generosità cresce nella stessa proporzione del danno », fa osservare con ragione Espinas nelle obbiezioni che ci ha indirizzate senza sapere che noi eravamo in fondo d'accordo su tutti questi punti (*Revue philosophique*, année 1882, t. II).

Più noi procederemo innanzi, più l'economia politica e la sociologia si ridurranno alla scienza dei rischi e dei mezzi di *compensarli;* in altri tempi, alla scienza dell'*assicurazione.* E sempre più la morale sociale si ridurrà all'arte d'impiegare vantaggiosamente per il bene di tutti questo piacere di *arrischiarsi* che prova ogni vita individuale un poco potente. In altri termini, si cercherà di rendere sicuri e *tranquilli* gli economi di se stessi, mentre si renderanno *utili* quelli che sono, per così dire, *prodighi* di se stessi.

*
* *

Ma procediamo oltre. L'agente morale può essere posto non soltanto di fronte ad un semplice rischio, ma innanzi alla *certezza* del sacrificio definitivo.

In certe regioni quando il lavoratore vuole fecondare il suo campo, impiega talvolta un mezzo energico: prende un cavallo, lo svena e, frusta alla mano, lo lancia pei solchi; il cavallo, sanguinante si trascina attraverso il campo che si allunga sotto le sue gambe malferme; la terra s'arrossa sotto di lui, ogni solco beve il suo sangue. Quando, spossato, cade rantolante, è forzato a sollevarsi ancora, a dare, senza nulla tenere per sè, il resto del suo sangue alla terra avida. Infine si abbatte per l'ultima volta; è sepolto nel campo ancora rosseggiante; tutta la sua vita, tutto il suo essere è patrimonio alla terra ringiovanita. Questa semente di sangue diverrà una ricchezza; il campo così nutrito abbonderà di grano, di benefici per il contadino. Le cose non avvengono diversamente nella storia dell'umanità. La legione dei grandi sfortunati, dei martiri ignoti o gloriosi, tutti questi uomini forzati al sacrificio, o che essi stessi hanno cercato, sono andati per il mondo seminando la loro vita, versando il sangue dal loro fianco aperto come da una fonte viva, hanno fecondato l'avvenire. Spesso s'ingannarono, e la causa ch'essi difesero non valeva il loro sacrificio; nulla di più triste che morire invano. Ma per chi

considera i mezzi e non gli individui, la devozione è una delle più preziose e potenti *molle* della storia. Per far compiere un passo all'umanità, questo grande corpo poltrone, fu necessaria fino ad oggi una scossa che frantumasse molti individui. Il più umile, il più mediocre degli uomini può dunque trovarsi nell'alternativa d'un sacrificio sicuro della sua vita o d'un obbligo da compiere: può essere non solo soldato, ma agente dell'ordine pubblico, pompiere, ecc., e queste situazioni, che noi diciamo *modeste*, sono di quelle che possono talora esigere degli atti sublimi. Ora, come chiedere a qualcuno il sacrificio della vita se non si è fondata la morale altrimenti che sullo sviluppo regolare di questa vita? Havvi contraddizione in termine. È l'obbiezione principale che noi abbiamo mossa ad ogni morale naturalista e davanti la quale siamo ricondotti per necessità di cose.

Dal punto di vista naturalista, dal quale noi ci poniamo, l'atto stesso di vegliare sui semplici interessi altrui non è superiore all'atto di vegliare ai propri interessi che in tanto quanto indica una più grande *capacità morale*, un soprapiù di vita interiore. Senza di ciò non sarebbe che una specie di mostruosità, come quelle piante che non hanno nè foglie, nè quasi radici, null'altro che un fiore. Per comandare la devozione, bisognerebbe trovare qualcosa di più prezioso della vita; ora, empiricamente, non vi è nulla di più prezioso, questa cosa non è commensurabile con qualunque altra; il resto la suppone e le dona il suo valore. Non si può convincere l'utilitarista inglese che la moralità conservata sacrificando la vita non è l'avaro morente per difendere il suo tesoro. Nulla di più naturale del chiedere a qualcuno di voi di morire per voi o per una idea, quando ha la fede più cieca nell'immortalità e sente già spuntare le sue ali di angelo; ma se non crede? Se noi abbiamo la fede, nessuna difficoltà: è una cosa tanto comoda quanto una benda sugli occhi. Si grida: Vedo, so, credo. Nulla si vede, meno ancora si sa, ma si ha la fede che basta a tutto; si compie ciò che essa comanda, si va al sacrificio la testa alta verso i cieli; ci si fa schiacciare gaiamente tra gl'ingranaggi della grande macchina sociale, e anche

talvolta senza uno scopo che lo giustifichi, per un sogno per un errore, come gli Indù, che si gettavano supini sotto le ruote insanguinate del carro sacro, felici di morire sotto il peso dei loro idoli giganteschi e vuoti. Non avendo la fede, come chiedere un sacrificio definitivo all'individuo, senza appoggiarsi su altro principio che non sia lo sviluppo di questa vita stessa di cui si tratta di sacrificare il tutto o la parte?

Cominciamo per riconoscere che, in certi casi estremi — rarissimi del resto — il problema non ha soluzioni razionali e scientifiche. Nel caso in cui la morale è impotente, essa deve lasciare ogni spontaneità all'individuo. Il torto dei gesuiti non è tanto di aver voluto allargare la morale, quanto quello d'avervi introdotto questo elemento detestabile: l'ipocrisia. Prima di tutto bisogna essere franchi con se stessi e cogli altri: il paradosso non ha nulla di dannoso quando si presenta arditamente a tutti gli occhi. Ogni azione può essere considerata come un'equazione da risolvere; ora vi ha sempre, in una decisione pratica, dei termini noti ed un termine ignoto che si deve svelare; ma una morale scientifica non può sempre svelarlo; certe equazioni sono dunque insolubili o almeno non possono presentare delle soluzioni indiscutibili e categoriche. Il torto dei moralisti è la pretesa di risolvere in un modo definitivo ed universale dei problemi che possono avere una quantità di soluzioni singole.

Aggiungiamo che l'incognita fondamentale, l'x che si ritrova in un certo numero di problemi, è la morte. La soluzione dell'equazione posta, dipende allora dal valore variabile che si attribuisce agli altri termini che sono: 1° La vita fisica da sacrificare; 2° la qualunque azione morale da compiere. Esaminiamo questi due termini.

La soluzione dipende, da principio, dal valore che si dà alla vita. Indubbiamente la vita è per ciascuno il più prezioso dei beni, poichè essa è la condizione degli altri; ma quando gli altri si riducono quasi allo zero, la vita stessa perde il suo valore: diventa allora un oggetto disprezzabile. Immaginiamo due individui, uno che abbia perduti tutti coloro che amava, l'altro che possieda una

numerosa famiglia, la cui sorte dipenda da lui: tutti e due non sono eguali davanti alla morte.

Per porsi bene questo problema capitale del disprezzo della vita, bisogna avvicinarlo ad un'importante questione: la devozione ha più di una analogia con il suicidio, poichè in ambo i casi è la morte consentita ed anche voluta da un individuo che conosce il valore della vita. Per spiegare il suicidio, bisogna ammettere che la durata delle gioie medie della vita ha poco valore in confronto all'intensità di certe sofferenze; e sarà egualmente vero, che l'intensità di certe gioie sembra preferibile a tutta la vita. Berlioz mette sulla scena un artista che si uccide dopo aver assaporato il più alto piacere estetico che gli sembra debba provare nella vita; non vi è tanta follia quanta si può credere in quest'azione. Supponete per un momento che vi sia dato d'essere un Newton scoprente la sua legge o Gesù, predicante l'amore sulla montagna; il resto della vostra vita vi sembrerà scolorito e vuoto: voi potreste, a costo di tutto, comprare questo istante. Date a scegliere a qualcuno di rivivere tutta la sua vita lunga monotona o di vivere soltanto il piccolo numero di ore felici che si ricorda: pochi esiterebbero! Estendiamo la cosa al tempo presente e all'avvenire; vi sono delle ore in cui l'intensità della vita è tale che messa sulle bilance, con tutta la serie possibile degli anni, abbasserebbe il peso. Tre giorni s'impiegano a scalare una cima delle Alpi, si trovano questi tre giorni di fatica un nulla in confronto ai brevi istanti vissuti sulla candida cima, nella grande tranquillità del cielo. Vi sono del pari momenti della vita in cui si ha l'impressione di essere su di una vetta e che si voli. Innanzi a questi istanti tutto il resto diventa indifferente.

La vita — anche dal punto di vista positivo in cui noi ci poniamo — non ha dunque questo incommensurabile valore che sembra avere. Si può, talvolta, senza essere irrazionali, sacrificare la totalità dell'esistenza per uno dei suoi momenti, come si può preferire un solo verso a tutto un poema.

Fino a tanto che vi saranno dei suicidi nell'umanità sarà inspiegabile che non vi siano devozioni definitive e

senza speranza. Non possiamo rimpiangere che una cosa: cioè che la società non cerchi il più possibile di trasformare i suicidi in devozioni (1). Si dovrebbe sempre offrire un certo qual numero d'imprese pericolose a quelli che sono stanchi di vivere. Il progresso umano avrà bisogno, per compiersi, di tante vite individuali, che bisognerebbe sorvegliare onde nessuna si perda. Nell'istituzione filantropica detta *Le dame del calvario* vi sono delle vedove che si consacrano a curare delle malattie ripugnanti e contagiose: quest'impiego, a profitto della società, di vite che la vedovanza ha più o meno spezzate o rese inutili è un esempio di ciò che si potrebbe fare, di ciò che si farà certamente in una società avvenire. Esistono migliaia di persone per le quali la vita ha perduto la maggior parte del suo valore; queste persone possono trovare una vera consolazione nella devozione; bisognerebbe utilizzarle. Bisognerebbe, ugualmente, usare di tutte le capacità; ora, vi sono capacità speciali per mestieri pericolosi e disinteressati, temperamenti fatti per dimenticarsi ed arrischiarsi essi stessi. Queste capacità per la devozione hanno la loro sorgente in una sovrabbondanza di vita morale: tutte le volte che la vita morale d'un individuo è spezzata nel pieno del suo sviluppo, o compressa, bisognerebbe scoprirgli tosto un mezzo nuovo perchè trovi la possibilità d'una estensione indefinita del suo infaticabile impiego per l'umanità.

Oltrechè la vita non è sempre un oggetto di preferenza, essa può diventare, in certi casi, un oggetto di *disgusto* e d'*orrore*. Vi è un sentimento particolare all'uomo che non abbiamo qui ben analizzato; noi l'abbiamo di già chiamato il sentimento dell'*intollerabilità*. Per l'influenza dell'attenzione e della riflessione, certe sofferenze fisiche e sopratutto morali s'ingrandiscono nella coscienza al punto di oscurare il resto. Una sola pena è

(1) Di recente sulla piazza degli Invalidi, nell'istante in cui un cane idrofobo si gettava sopra dei fanciulli, un uomo accorse, afferrò il cane, l'atterrò, gli spezzò la colonna vertebrale e lo gettò nella Senna; poichè si voleva prestar le cure a quest'uomo ferito in seguito alla lotta sostenuta, si allontanò dalla folla dicendo che voleva morire perchè « la donna sua gli aveva spezzato il cuore ». Non vi dovrebbe essere altro genere di suicidio.

sufficiente a cancellare tutta la moltitudine dei piaceri della vita. Probabilmente l'uomo ha questo privilegio, di poter essere, se lo vuole, l'animale il più infelice della creazione, per la tenacia che può comunicare alle sue pene. Ora, uno dei sentimenti che possiede, al più alto grado questo carattere d'intolleranza è quello dell'onta, del « fallimento morale »; per esempio: la vita riscattata a prezzo di un'onta non può sembrare sopportabile. Ci si obbietterà che un vero filosofo epicureo o utilitario può guardare dall'alto questi sentimenti di pudore morale che hanno sempre qualcosa di convenzionale; ma noi risponderemo che sono molto meno convenzionali di certi altri, come il culto del denaro, ad esempio. Vediamo ogni giorno delle persone rovinate che non possono sopportare la vita e la filosofia non ha loro servito gran che. Ora vi è una specie di fallimento morale più insopportabile ancora, sotto tutti i rapporti, dell'altro. Ciò che è semplicemente gradevole, come tale o tal'altro piacere della vita, non può mai compensare ciò che appare a torto o a ragione come *intollerabile.*

Certe sfere particolari dell'attività finiscono poi per acquistare una tale importanza nella vita che non si possono toccare senza nuocere alla vita stessa nella sua sorgente. Non possiamo immaginare Chopin senza il suo pianoforte: vietargli la musica sarebbe stato come ucciderlo. Parimenti l'esistenza non sarebbe stata sopportabile a Raffaello senza le forme, i colori ed il pennello per riprodurle. Quando l'arte acquista così tanta importanza quanta ne ha la vita, non vi è meraviglia alcuna che la moralità abbia agli occhi dell'uomo ancor maggior prezzo. È questa una sfera d'attività più vasta dell'arte. Se lo scettico trova che vi è qualche vanità e qualche illusione nel sentimento morale, troverà che ve n'è ancor di più nel sentimento artistico: quelli che l'arte ha ucciso, sono morti più completamente di quelli che sono morti per l'umanità, e purtanto quelli che l'arte ha ucciso o ucciderà sono e saranno numerosi; più numerosi devono essere quelli che si sacrificano ad un ideale morale. Supponete un albero di cui un ramo acquisti un enorme sviluppo e irradii le sue radici nel suolo che lo circonda,

come accade dell'albero gigante nell'India. Col tempo, il ramo nasconderà lo stesso tronco; è lui che sembrerà sopportarlo e farlo vivere. La vita morale e intellettuale è così una specie di ramo potente della vita fisica; essa si sviluppa in tal modo nella società che un individuo ucciso, per così dire, nella vita morale, sembra, per questo, più completamente annientato. È un tronco che ha perduta tutta la sua forza e la sua verzura, un vero cadavere. « *Perdere, per vivere, i motivi stessi di vivere* ». Il verso di Giovenale è sempre vero, anche per chi respinge le dottrine stoiche. Il più consumato degli scettici s'impone ancora una certa regola di condotta che domina la sua vita, un ideale, almeno pratico; la vita, in certi momenti, può sembrargli indegna d'esser vissuta per la rinuncia che deve fare a questo vestigio d'ideale.

Se, in nessuna dottrina, il sentimento morale può, da solo, dare alla sensibilità la vera felicità positiva, è purtanto capace di rendere la felicità *impossibile* al di fuori di sè e ciò è sufficientemente pratico. Per gli esseri che hanno raggiunto una specie di evoluzione morale, la felicità non è più desiderabile al di fuori del suo stesso ideale.

Il sentimento morale vale dunque ancor più per la sua potenza distruttiva che per la sua potenza creativa. Si potrebbe paragonarlo ad un grande amore che spegne tutte le altre passioni; senza quest'amore la vita ci riesce insopportabile; d'altra parte, noi sappiamo che non sarà contraccambiato, che non lo può e non lo deve essere. Si compiangono quelli che hanno in cuore tali amori senza speranza che nulla può saziare: e, purtanto, noi ne conserviamo tutti uno potente del pari per il nostro ideale morale, dal quale non possiamo attenderci alcuna sanzione. Questo amore sembrerà sempre inutile e vano dal punto di vista utilitario poichè non deve contare su d'una soddisfazione, su di una ricompensa, ma, da un punto di vista più elevato, queste soddisfazioni e queste pretese ricompense possono apparire alla lor volta come vanità.

*
* *

Riassumendo, il valore della vita è una cosa assolutamente variabile e che talvolta può ridursi a zero, a meno di zero. L'azione morale, al contrario, ha sempre un certo valore; è raro che una persona sia discesa così in basso per compiere, ad esempio, un atto di viltà con la più perfetta indifferenza, magari con piacere.

Frattanto, per farsi un'idea del valore che l'azione morale può, in certi casi, acquistare, bisogna ricordare che l'uomo è un animale pensante, come dicemmo altrove, un animale filosofico. La morale positiva non può tener conto delle ipotesi metafisiche che l'uomo si compiace di fare sull'oscuro fondo delle cose. D'altra parte una morale esclusivamente scientifica non può offrire una soluzione completa del problema dell'obbligo morale. Bisogna sempre varcare la pura esperienza. Le vibrazioni luminose dell'etere si trasmettono da Sirio alla mia pupilla; ecco un fatto; ma devo io aprire il mio occhio o chiuderlo per riceverle? — Non si può, a questo riguardo, trarre una legge dalle vibrazioni stesse della luce.

Del pari, la mia coscienza giunge a comprendere un altro, ma bisogna che mi sveli interamente all'altro, bisogna che mi chiuda metà in me stesso — è questo un problema di cui la soluzione pratica dipenderà dall'ipotesi personale che avrei fatta sull'universo e sul mio rapporto con gli altri esseri. Soltanto queste ipotesi devono restare assolutamente libere e personali ed è impossibile di sistematizzarle in una dottrina metafisica che s'imporrebbe universalmente alla ragione umana. Noi vedremo, come, grazie alla forza dell'ipotesi individuale, non vi è assoluto sacrificio che non possa diventare, non solo possibile, ma quasi facile in certi casi.

Capitolo II.

Quinto equivalente del dovere tratto dal rischio metafisico: l'ipotesi.

I.

Il rischio metafisico nella speculazione.

Constatammo l'influenza pratica considerevole che ha il piacere del pericolo o del rischio; ci resta da vedere l'influenza non meno grande di quello che Platone chiamava il « καλὸς κίνδυνος » del gran rischio metafisico ove il pensiero ama avventurarsi.

Perchè io possa *ragionare* fino alla fine certi atti morali che superano la morale media e scientifica, perchè io possa rigorosamente dedurne dei princìpi filosofici o religiosi, bisogna che questi princìpi siano essi stessi posti e determinati. Ma non lo possono essere che per ipotesi; bisogna dunque ch'io stesso crei, in definitiva, le ragioni metafisiche dei miei atti. Dato l'inconoscibile, l'*x* dell'oscuro fondo delle cose, bisogna che me lo rappresenti in un certo modo, che lo concepisca ad immagine dell'atto che voglio compiere. Se, ad esempio, voglio compiere un atto di carità pura e definitiva, volendo giustificare razionalmente questo atto, bisogna che io immagini una carità eterna presente al fondo di me stesso e delle cose; bisogna ch'io renda obbiettivo il sentimento che mi fa agire. L'agente morale fa la stessa parte dell'artista; egli deve proiettare al di fuori le tendenze che sente in lui e fare un poema metafisico con il suo amore. L'*x* inconoscibile e neutro è simile al marmo che scolpisce e foggia lo scultore, alle parole inerti che si allineano e prendono vita nella strofe del poeta.

L'artista non foggia che le forme delle cose: l'essere morale, che è sempre un metafisico spontaneo o riflesso, foggia il fondo stesso delle cose, accomoda l'eternità sul modello dell'atto giornaliero che concepisce e dà così a quell'atto, che senza di ciò sarebbe sospeso in aria, una radice nel mondo del pensiero.

Il *noumeno*, nel senso morale e non puramente negativo, siamo noi che lo creiamo; non acquista valore morale che in virtù del tipo sotto le spoglie del quale noi lo presentiamo; è una costruzione del nostro spirito, della nostra immaginazione metafisica.

Si dirà che vi è ingenuità in questo sforzo di voler assegnare un tipo ed una forma a quello che è essenzialmente senza forma? — È possibile, da un punto di vista strettamente scientifico. Vi è sempre nell'eroismo una certa ingenuità semplice e grandiosa. In ogni azione umana esiste una parte d'errore, d'illusione; può darsi che questa parte vada aumentando mano mano che l'azione esce dalla mediocrità. I più amanti tra i cuori sono quelli che più sono ingannati; i geni più alti sono quelli in cui si rileva un maggior numero d'incoerenze; i martiri furono spesso dei sublimi fanciulli. Quante fanciullaggini e ingenuità nelle idee degli alchimisti che finirono purtanto col creare una scienza! È, in parte, per un errore che Cristoforo Colombo scoperse l'America. Non si possono giudicare le teorie metafisiche secondo la loro verità assoluta che è sempre difficile a verificarsi; ma uno dei mezzi di giudicarle è di apprezzarne la fecondità. Non chiedetegli allora di essere vere, indipendentemente da noi e dalle nostre azioni, ma di diventarlo. Un errore *fecondo* può essere più vero, in tal modo, dal punto di vista dell'evoluzione universale, che una verità troppo sterile ed angusta. È triste, dice in qualche posto Renan, di pensare che è il signor Homais che ha ragione e che ha visto chiaro, di primo acchito, senza sforzo nè merito, guardandosi i piedi. — Ebbene no, Homais non ha ragione, chiuso nel suo piccolo cerchio di verità positive. Potè benissimo coltivare il suo giardino, ma egli ha scambiato il suo giardino per il mondo e si è ingannato. Sarebbe stato meglio per lui innamorarsi di una stella,

insomma, essere affascinato da qualche chimera ben chimerica, che almeno gli avrebbe fatto realizzare qualcosa di grande. Vincenzo da Paola aveva senza dubbio il cervello colmo di sogni falsi ben più che Homais; ma la piccola porzione di verità contenuta nei suoi sogni fu trovata ben più feconda che la massa di verità del senso comune afferrate da Homais.

La metafisica è, nel dominio del pensiero, ciò che sono il lusso ed il dispendio per l'arte nel dominio dell'economia; è una cosa tanto più utile quanto meno sembra necessaria; si potrebbe farne senza e si soffrirebbe assai, non si sa giustamente dove abbia principio, e meno ancora dove termini, e purtanto l'umanità si farà trascinare sempre, come se scivolasse giù da un pendìo invincibile e dolce. Di più, vi sono certi casi — gli economisti l'hanno dimostrato — in cui il lusso diviene di colpo necessario, in cui si ha bisogno per far fronte alla vita di ciò che si aveva precedentemente di troppo. Così vi sono delle circostanze in cui la pratica ha di colpo bisogno della metafisica; non si può più vivere, nè sopratutto morire, senza di lei.

La ragione ci fa scorgere due mondi distinti: il mondo reale in cui viviamo, un certo mondo ideale in cui noi pure viviamo, in cui il nostro pensiero si ritempra incessantemente e di cui non si può non tener conto; soltanto, quando si tratta del mondo ideale nessuno è più d'accordo. Ciascuno lo concepisce a modo suo; qualcuno lo nega senz'altro. È tuttavia dal modo con cui si concepisce il fondo metafisico delle cose, che dipende il modo con cui si obbligherà se stessi all'azione. In fatti una gran parte delle più nobili azioni umane furono compiute in nome della morale religiosa o metafisica: è dunque impossibile trascurare questa fecondissima sorgente di attività. Ma non è meno impossibile d'imporre all'attività una regola fissa tratta da una sola dottrina: in luogo di *regolare* assolutamente l'applicazione delle idee metafisiche, importa essenzialmente *delimitarle*, assegnar loro una legittima sfera senza lasciarla influire sulla morale positiva. Occorre contare sulla morale metafisica in morale, come si conta sulla speculazione economica in politica ed in sociologia.

Soltanto, nel primo caso, bisogna persuadersi che il suo dominio è quello del sacrificio praticamente improduttivo per l'individuo, della devozione assoluta dal punto di vista terreno; il dominio della speculazione economica è, al contrario, quello del sacrificio *ricompensatore*, del rischio corso in vista d'uno scopo d'interesse. In secondo luogo bisogna lasciargli il suo carattere *ipotetico*. In fatti io so *quello;* per ipotesi e seguendo un calcolo *personale* di probabilità, *intuisco* questo (per esempio, che il disinteresse è il fondo del mio essere e l'egoismo la semplice superficie, o al contrario) per deduzione, ne traggo una *legge* razionale dalla mia condotta. Questa legge è una semplice conseguenza della mia ipotesi e non mi sento razionalmente *obbligato* che fino a quando l'ipotesi mi sembra la più probabile, la più vera *per me*. Si ottiene, così, una specie d'imperativo razionale e non categorico, sospeso ad una ipotesi.

In terzo luogo, bisogna ammettere che questa ipotesi possa variare secondo gli individui, i temperamenti intellettuali; è l'assenza della legge fissa che si può designare con il nome di *anomia*, in contrapposizione all'*autonomia* dei kantiani. Sopprimendo l'imperativo categorico, il disinteresse, la devozione, non sono soppressi: muterà il loro *obbietto;* uno si voterà ad una causa, l'altro ad un'altra. Bentham consacrò metà della sua vita alla nozione d'interesse: è un modo di votarsi; ha subordinato tutte le sue facoltà alla ricerca dell'utile per sè e necessariamente per gli altri; il risultato è, che egli è stato utile, tanto quanto un apostolo del disinteresse, come Santa Teresa.

L'ipotesi produce, praticamente, lo stesso effetto che la fede, ingenera anche una fede *susseguente* ma non affermativa e dogmatica come l'altra; la morale naturalista e positivista ha la sua base, e giunge colla sua cima a sospendersi ad una libera metafisica. Vi è una morale invariabile, quella dei fatti; e per completarla laddove non basta più, una morale variabile ed individuale, quella delle ipotesi. Così si trova scossa la vecchia legge apodittica, l'uomo, liberato dal dubbio d'un completo obbligo assoluto, riacquista in parte la sua libertà. Kant cominciò

in morale una rivoluzione, quando volle rendere la volontà « autonoma », invece di farla piegare davanti a una legge a lei esterna; ma si è fermato a metà strada: ha creduto che la libertà individuale dell'agente morale potesse conciliarsi con l'universalità della legge: che ciascuno dovesse conformarsi ad uno stesso tipo immutabile, che il *regno* ideale della libertà sarebbe un governo regolare e metodico. Ma, nel « regno della libertà » il buon ordine viene da ciò che, precisamente, non vi ha alcun ordine imposto, alcun preconcetto; di qui, a partire dal punto in cui si arresta la morale positiva, la maggior diversità possibile nelle azioni, la maggior varietà stessa negli ideali perseguiti. La vera « autonomia » deve produrre l'originalità individuale e non l'universale uniformità. Se ciascuno si fa a se stesso la sua legge, perchè non vi sarebbero più leggi possibili, per esempio, quella di Bentham e quella di Kant? (1).

Maggior numero di dottrine vi sarà che si disputano la preferenza dell'umanità, meglio si giungerà all'accordo finale. L'evoluzione negli spiriti, come l'evoluzione della materia è sempre un passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo: fate l'unità completa nell'intelligenza e voi avrete l'annullamento dell'intelligenza; foggiate tutti gli spiriti su di uno stesso piano, date loro le stesse fedi, la stessa religione, la stessa metafisica e voi andrete di colpo contro la tendenza essenziale del progresso. Nulla di più monotono ed insipido d'una città dalle strade ben allineate e simili l'una all'altra; quelli che s'immaginano la città intellettuale così fatta, immaginano un controsenso. Si dice « la verità è una; l'ideale del pensiero è questa stessa unità, questa uniformità ». La vostra assoluta verità è un'astrazione, come il triangolo perfetto o il

(1) Ben inteso, noi non pensammo mai di considerare come ce l'hanno rimproverato, Boirac, Lauret ed altri critici, tutte le ipotesi metafisiche, eguali per il pensiero umano. Vi è una logica astratta delle ipotesi, dal punto di vista della quale si possono classificarle, ordinarle secondo la scala delle possibilità. Tuttavia la loro forza pratica non sarà, fra non molto, esattamente corrispondente al loro valore teorico. (Vedere nel nostro volume sull'*Irréligion de l'Avenir*, il capitolo sul « Progresso delle ipotesi metafisiche »).

circolo perfetto dei matematici; nella realtà tutto è infinitamente multiplo. Così, più gente vi è che pensa in modo differente, maggiore è la somma di verità che essi finiranno per abbracciare e nelle quali si riconcilieranno in fine. Non bisogna dunque credere alla diversità delle opinioni; bisogna, al contrario, provocarla: due uomini sono d'opinione contraria? può darsi che sia meglio; essi sono molto più nel vero che se pensassero ugualmente. Quando molte persone vogliono vedere tutto un paesaggio non hanno che un mezzo infallibile per farlo: ed è di volgersi il dorso l'un l'altro. Se si mandano dei soldati ad esplorare, e vanno tutti dalla stessa parte, essi non osserveranno che un solo punto dell'orizzonte: ritorneranno senza aver nulla scoperto. La verità è come la luce; essa non ci viene da un punto solo, essa ci è mandata volta per volta, da tutti gli oggetti e ci colpisce in tutti i sensi ed in mille modi, bisognerebbe avere cent'occhi per afferrarne tutti i raggi. L'umanità nel suo insieme ha milioni d'occhi e d'orecchi; non consigliatele di chiuderli o di volgerli verso una sola parte; essa deve aprirli tutti, volgerli in tutte le direzioni; bisogna che l'infinità di questi punti di vista corrisponda all'infinità delle cose. La varietà delle dottrine prova la ricchezza e la potenza del pensiero; così questa varietà, lungi dal diminuire col tempo, deve aumentarne i dettagli; nello stesso tempo ch'essa raggiungerà accordi d'insieme. La divisione nel pensiero e la diversità nei lavori intellettuali è tanto necessaria quanto la divisione e la diversità nei lavori manuali. Questa divisione del lavoro è la condizione d'ogni ricchezza. In altri tempi, il pensiero era infinitamente meno diviso che ai nostri; tutti erano imbevuti di superstizioni, degli stessi dogmi, delle stesse falsità; quando s'incontrava un individuo, si poteva subito e senza conoscerlo dire: « ecco ciò ch'egli crede »; si potevano calcolare le assurdità che la sua testa racchiudeva, fare il bilancio del suo cervello. Ai nostri giorni ancora, molte persone delle classi inferiori e superiori si sono fermate a quel punto: l'intelligenza loro è imperniata su d'un tipo convenuto. Fortunatamente il numero di questi spiriti inerti e senza molla diminuisce

ogni giorno. Aumenta la funzione dell'iniziativa, ciascuno tende farsi la sua legge e la sua fede. C'è da augurarci che noi possiamo giungere un giorno al punto di non aver più tra noi nessun elemento d'*ortodossia*, cioè, una fede che raccolga tutti gli spiriti e che la fede sia tutta individuale, di modo che sia vera ed universale religione l'eterodossia! La società religiosa (ed ogni morale assoluta sembra l'ultima forma della religione), questa società interamente unita per una somma di superstizioni, è una forma sociale delle antiche età che tende a disparire e che sarebbe strano di prendere per ideale. I re se ne vanno, i preti se ne andranno del pari. La teocrazia potrà ben sforzarsi di fare dei compromessi con il nuovo ordine, dei concordati d'un altro genere; la teocrazia costituzionale non può più soddisfare definitivamente la ragione, tanto quanto la monarchia costituzionale. Lo spirito francese sopratutto non si accontenta di accomodamenti, di mezze misure, di tutto ciò che non è che parzialmente giusto e parzialmente vero; in ogni caso non è là che porrà il suo ideale. In materia religiosa o metafisica, il vero ideale è l'indipendenza assoluta degli spiriti e la libera diversità delle dottrine.

Voler governare gli spiriti è peggio ancora di voler governare i corpi; bisogna sfuggire ogni sorta di « direzione di coscienza » o di « direzione di pensiero » come un vero flagello. Le metafisiche autoritarie e le religioni sono fascie buone per popoli bambini; è tempo che noi procediamo soli, che noi prendiamo in orrore i pretesi apostoli, i missionari, i predicatori d'ogni specie; che noi cerchiamo in noi stessi la *rivelazione*. Non vi è più Cristo: che ciascuno di noi sia Cristo a se stesso, si leghi a Dio come vorrà o potrà, o anche rinneghi Dio; che ciascuno concepisca l'universo sul tipo che sembrerà a lui più probabile, monarchia, oligarchia, repubblica o chaos; tutte queste ipotesi possono sostenersi, esse devono dunque essere sostenute. Non è improbabile che una di esse raccolga per parte sua le più grandi probabilità e negli spiriti umani più colti faccia pencolare in favor suo la bilancia; non è impossibile che questa dottrina privilegiata sia una dottrina di negazione; ma non bisogna

ipotecare un avvenire così problematico e credere che distruggendo la religione rivelata o il dovere categorico si getti l'umanità, bruscamente, nell'ateismo e nello scetticismo morale. Nell'ordine intellettuale non vi possono essere rivoluzioni violente e subite, ma solo una evoluzione sempre più accentuantesi cogli anni; è questa lentezza stessa degli spiriti a percorrere da un capo all'altro la catena dei ragionamenti che, nell'ordine sociale, inutilizza le rivoluzioni troppo brusche. Così — quando si tratta di una pura speculazione — gli uomini meno temibili e più utili sono i rivoluzionari, quelli di cui il pensiero è il più audace: si deve ammirarli senza temerli; possono tanto poco! La tempesta ch'essi sollevano in un piccolo punto dell'Oceano produrrà appena appena sulla massa immensa un'ondulazione impercettibile. D'altra parte — in pratica — i rivoluzionari si sbagliano sempre, perchè essi credono sempre troppo semplice la verità, hanno troppa fiducia in se stessi e credono di aver trovato e determinato il termine del progresso umano: quando è proprio del progresso di non aver termine, di non risolvere i problemi che mutandone i concetti.

Fortunato, dunque, oggigiorno quegli cui un Cristo potesse dire: « Uomini di poca fede... », se ciò significasse: Uomini sinceri che non volete illudere la vostra ragione ed abbassare la vostra dignità d'esseri intelligenti, uomini d'uno spirito veramente scientifico e filosofico che diffidate delle apparenze, dei vostri occhi e dei vostri spiriti, che incessantemente ricominciate a scrutare le vostre sensazioni e a provare i vostri ragionamenti; uomini che soli potete possedere qualche particella dell'eterna verità, precisamente, perchè voi non crederete mai di possederla interamente; uomini che ne avete abbastanza della *vera fede* per cercare sempre, invece di riposarvi, gridando: Ho trovato. Uomini coraggiosi che camminate là ove gli altri s'arrestano e s'addormentano; l'avvenire è vostro, voi foggerete l'umanità nelle età future.

La morale, ai giorni nostri, ha essa stessa compresa la sua parziale impotenza a regolare *a priori* e assoluta-

mente la vita umana; essa lascia una più larga sfera alla libertà individuale; essa non è minacciosa che in un numero di casi assai ristretto e dove si trovano impegnate le condizioni assolutamente necessarie d'ogni vita sociale. I filosofi non stanno più alla morale rigorista di Kant che *regolava* tutto nel foro interiore, interdicendo ogni trasgressione, ogni libera interpretazione degli ordini morali. Era ancora una morale analoga alle religioni ritualiste, per cui una tale o tal'altra cerimonia mancata costituisce un sacrilegio, e che dimenticano la sostanza per la forma; era una specie di dispotismo morale, ovunque insinuantesi, che tutto voleva governare.

Ora, in molti spiriti, la legge rigorista del kantismo continua a regnare, ma non domina più nei particolari, la si riconosce in teoria e praticamente si è costretti a scostarsene. Non è più il Giove, il cui aggrottar di ciglia bastava a commuovere il mondo; è un principe liberale cui si disobbedisce, senza correre grandi rischi. Vi è forse qualcosa che valga meglio di questa sovranità bonaria? e l'uomo quando giunge sui confini della morale e della metafisica non deve forse respingere ogni sovranità assoluta per attenersi francamente alla speculazione individuale?

Più un meccanismo è grossolano, tanto più ha bisogno di essere posto in movimento da un motore violento e altrettanto grossolano. Con un meccanismo più fine basta la punta di un dito per produrre effetti considerevoli. Così accade nell'umanità. Per mettere in moto i popoli antichi fu necessario prima di tutto che la religione facesse loro enormi promesse delle quali si garantiva loro l'autenticità: si parlava loro di montagne d'oro, di ruscelli di latte e di miele. Avrebbe Fernando Cortez conquistato il Messico se non s'illudeva di vedere splendere in lontananza le sognate cuspidi d'oro della sua capitale? Per eccitare gli uomini si faceva loro luccicare innanzi immagini abbaglianti, colori sgargianti, come si sventolano innanzi agli occhi dei tori drappi scarlatti. Occorreva una fede robusta per vincere l'inerzia naturale. Si voleva la *certezza*. Si toccava con mano il proprio Dio, lo si mangiava e lo si beveva, e allora si poteva tranquilla-

mente morire con lui e per lui. Più tardi il dovere parve, e sembra ancora a molti, una cosa divina; una voce dall'alto che sentiamo in noi, che ci parla e dà ordini. Gli Scozzesi parlavano anzi di *senso* morale e di *tatto morale*. Occorreva questo concetto grossolano per vincere istinti ancor troppo grossolani. Oggi, una semplice ipotesi, una semplice probabilità, basta per attirarci, per affascinarci. Il martire non ha più bisogno di sapere se « in cielo lo aspettano le palme » o se una legge categorica gli comanda la sua abnegazione. Si muore per conquistare, non più la verità intera, ma il minimo dei suoi elementi; uno scienziato si sacrifica per un *numero*. L'ardore nella ricerca sostituisce la certezza stessa dell'oggetto cercato; l'entusiasmo prende il posto della *fede* religiosa e della *legge* morale. L'altezza dell'ideale da realizzare sostituisce l'energia della credenza nella sua realtà immediata. Quando si spera qualcosa di grande, si attinge nella bellezza dello scopo il coraggio di affrontare gli ostacoli. Se le occasioni favorevoli di raggiungerlo scemano, il desiderio aumenta in proporzione.

Più l'ideale è lontano della realtà, più è ambìto, e poichè il desiderio stesso è la forza suprema, ha al suo servizio il *maximum* di forza. I beni troppo volgari della vita sono sì poca cosa che in confronto l'ideale sognato deve sembrare immenso; tutti i nostri piccoli godimenti si annientano dinnanzi a quello di realizzare un pensiero elevato. Se anche questo pensiero non avesse alcuna importanza nell'ambito della natura e della scienza, ha in realtà un grande potere in rapporto a noi: è l'obolo del povero.

Cercare la verità. Quest'azione non offre più nulla di condizionale, d'incerto, d'equivoco, di fragile. Si conquista qualcosa, non certo la verità stessa (chi la conquisterà mai?) ma almeno lo spirito che la fa scoprire. Quando ci si ferma ostinatamente sempre a qualche dottrina troppo gretta e angusta, è una chimera che vi sfugge; ma procedere innanzi, cercare sempre, sempre sperare, questo solo non è una chimera. La verità è nel movimento, nella speranza e non è senza ragione che si è proposto come complemento della morale positiva una

« filosofia della speranza »(1). Un fanciullo vide una farfalla azzurra posata su di un filo d'erba, la farfalla era intirizzita dal rovaio. Il bimbo raccolse il filo d'erba, e il vivo fiore che era sulla sua cima, sempre intirizzito, non se ne staccò. Quegli tornò a casa portando seco la bella cosa trovata: un raggio di sole brillò, colpì l'ala della farfalla e di botto rianimato e leggero il vivente fiore trasvolò nella luce.

Noi tutti, indagatori e lavoratori, siamo come la farfalla: la nostra forza non è fatta che di un raggio di luce; — nemmeno: è fatta della speranza di un raggio. Bisogna dunque saper sperare: la speranza è la forza che ci porta in alto e innanzi. — Ma è un'illusione? — Che ne sapete? Non dobbiamo dunque fare un passo pel timore che la terra ci sfugga sotto i piedi? Non basta guardare ben lontano nell'avvenire o nel passato, occorre guardare se stessi; bisogna vedervi le forze vive che chiedono di essere utilizzate e occorre agire.

II.

Il rischio metafisico nell'azione.

« Al principio era l'azione », dice Faust; noi la troviamo anche alla fine; se le nostre azioni sono conformi ai nostri pensieri, si può anche dire che i nostri pensieri corrispondono esattamente all'espansione della nostra attività. I più astratti sistemi metafisici non sono per se stessi che formule di sentimenti ed il sentimento corrisponde alla tensione più o meno grande dell'attività interiore. C'è un mezzo fra il dubbio e la fede, fra l'incertezza e l'affermazione categorica, è l'azione; grazie a questa soltanto l'incerto può concretarsi e diventare una realtà. Non vi domando di credere ciecamente ad un ideale, vi chiedo di adoperarvi per realizzarlo. — Senza credervi? — Collo scopo di credervi. Lo crederete, quando vi sarete adoprati per produrlo.

---

(1) Cfr. FOUILLÉE, *La Science sociale contemporaine*, lib. IV.

Tutte le vecchie religioni vollero farci credere cogli occhi e colle orecchie. Ci mostrarono Dio in carne ed ossa, ed i S. Tommaso l'hanno toccato con mano e sono stati convinti. Oggidì non possiamo più essere convinti in quel modo. Se anche vedessimo, udissimo e toccassimo col dito, negheremmo ancora ostinatamente. Non si è persuasi d'una cosa impossibile perchè crediamo vederla o toccarla! La nostra ragione è ora abbastanza forte per ridere quando occorra dei nostri occhi e i miracoli non potrebbero più convincere alcuno. È dunque necessario un nuovo mezzo di persuasione che le stesse religioni avevano usato a loro profitto. Quel mezzo è l'azione. Crederete in proporzione di quello che farete. Solo l'azione non deve consistere in pratiche esteriori ed in grossolani riti: deve essere tutta interiore nel suo principio; la nostra fede allora verrà veramente dall'interno e non dall'esterno. Essa avrà per simbolo non l'abitudine di un *rito*, ma la varietà infinita dell'*invenzione*, dell'opera individuale e spontanea.

L'umanità attese lungamente che Dio le apparisse, ed Egli le è apparso, e non era Dio. Il momento dell'attesa è passato; ora è quello dell'opera. Se l'ideale non è tutto costrutto come una casa, sta a noi di lavorare in comune per costrurlo.

Le religioni dicono: — Spero perchè credo e perchè credo ad una rivelazione esteriore. — Bisogna dire: — Credo perchè spero, e spero perchè sento in me una energia tutta interiore che deve entrare nella linea di calcolo del problema. Perchè non guardare che un lato del problema? Se vi è il mondo ignoto, vi è l'*io* noto. Ignoro quello che posso al di fuori e non ho alcuna rivelazione; non intendo alcuna « parola » risuonante nel silenzio delle cose, ma so quello che voglio interiormente, ed è la mia volontà che farà la mia potenza. L'azione sola dà la fiducia in sè, negli altri, nel mondo. La pura meditazione, il pensiero solitario finisce per privarvi di forze vive. Quando si rimane troppo a lungo sulle alte vette vi assale una specie di febbre, d'infinita stanchezza. Non si vorrebbe più discendere, ma fermarsi, riposarsi; gli occhi si chiudono e se si cede al sonno non

ci si rialza più! Il freddo penetrante delle altitudini vi gela fino al midollo delle ossa; l'estasi indolente e dolorosa che v'invadeva era il principio della morte.

L'azione è il vero rimedio del pessimismo, che può d'altronde avere la sua parte d'utilità e di verità quando è preso nel senso più alto. Il pessimismo infatti consiste nel lagnarsi non di ciò che è nella vita, ma di ciò che non vi è. Ciò che è nella vita non costituisce guari il principale oggetto delle tristezze umane e la vita per se stessa non è un male. In quanto alla morte è semplicemente la negazione della vita. Si vorrebbe non morire noi ed i nostri, ma è per aspirazione ad un'esistenza superiore, come si vorrebbe conoscere la verità, vedere Iddio ecc. Il bimbo che vuole afferrare la luna piange un quarto d'ora e si consola: l'uomo che vorrebbe possedere l'eternità piange egli pure, almeno nell'intimo; fa un grosso libro se è filosofo, una poesia se è poeta, nulla se di tutto è incapace; poi si consola e ricomincia la vita, indifferente di tutto; — indifferente no, perchè egli ci tiene, poichè in fondo è piacevole. Il vero pessimismo si ricollega in fondo al desiderio dell'infinito; la grande disperazione si ricollega all'infinita speranza; è appunto perchè è infinito inestinguibile che si muta in disperazione. A che cosa si riduce dunque in gran parte la coscienza della sofferenza? Al pensiero che sarebbe possibile sottrarvisi, al concetto di uno stato migliore, cioè, di una specie d'ideale. Il *male* è il sentimento d'un'impotenza; proverebbe l'impotenza di Dio se si supponesse un Dio, ma quando si tratta d'un uomo prova invece la sua potenza relativa. Soffrire diventa la prova d'una superiorità. Solo l'essere che parla e pensa è anche il solo capace di piangere. Un poeta disse: « L'ideale sboccia dalla sofferenza »: — non sarebbe forse l'ideale stesso che genera la sofferenza morale, che dà all'uomo la piena coscienza dei suoi dolori?

Infatti, certi dolori sono un segno di superiorità. Tutti non possono soffrire tanto. Le grandi anime, dal cuore straziato, sono simili all'augello colpito da una freccia nel più alto volo: esso getta un grido che riempie lo spazio; sta per morire, eppure si sostiene ancora nel-

l'aria. Leopardi, Heine o Lenau non avrebbero forse scambiato coi più vivi godimenti quei momenti d'angoscia nei quali composero i loro più bei canti. Dante soffriva tanto quanto si può soffrire per pietà, quando scrisse i suoi versi su Francesca da Rimini. Chi di noi non vorrebbe provare una simile pena? Vi sono ambascie infinitamente dolci. Vi sono punti anche in cui il dolore e l'acuto piacere sembrano confondersi; gli spasimi dell'agonia e quelli dell'amore hanno fra loro qualche analogia; il cuore si *strugge* nella gioia come nel dolore. Le angoscie feconde sono accompagnate da un godimento ineffabile. Sembrano quei singhiozzi che, resi dalla musica di un maestro, diventano armonia. Soffrire e produrre è sentire in sè una potenza nuova risvegliata dal dolore; siamo come l'*Aurora*, scolpita da Michelangelo, che, aprendo gli occhi lacrimosi pare che non veda la luce che attraverso quel pianto: sì, ma quella luce dei giorni tristi è ancora la luce e vale la pena di essere guardata.

L'azione, nella sua fecondità, è anche un rimedio allo scetticismo! Essa si crea, come abbiamo visto, la sua certezza interiore. Che ne so io, se domani sarò ancora vivo, se vivrò fra un'ora, se la mia mano potrà finire questa linea che sto scrivendo? La vita è avvolta da ogni parte d'ignoto. Tuttavia agisco, lavoro, e in tutti i miei atti, in tutti i miei pensieri, presuppongo quell'avvenire sul quale nulla mi dà diritto di far calcoli. La mia attività supera, ad ogni istante, il momento presente e trabocca sull'avvenire. Prodigo la mia energia senza temere che questa prodigalità sia una perdita infruttuosa. M'impongo privazioni calcolando che l'avvenire possa compensarle, e continuo a procedere innanzi. Questa incertezza che, opprimendomi in egual misura da ogni parte equivale ad una certezza e rende possibile la mia libertà, è una delle basi della morale speculativa, con tutti i suoi rischi. Il mio pensiero la precede, come la mia attività; essa assesta il mondo e le cose, dispone dell'avvenire. Mi figuro di essere padrone dell'infinito, perchè il mio potere non equivale ad alcuna quantità determinata; quanto più faccio, tanto più spero.

Per avere i vantaggi che le abbiamo attribuito, l'azione deve attenersi a qualche opera precisa e fino ad un certo punto prossima. Voler fare il bene non al mondo intero o all'intera umanità ma a uomini determinati, alleviare una miseria immediata, alleggerire qualcuno da un peso, da una sofferenza, ecco ciò che non ci può ingannare: si sa ciò che si fa; si sa che lo scopo meriterà i vostri sforzi, non nel senso che il risultato ottenuto verrà ad avere una considerevole importanza nella grande congerie delle cose, ma in questo senso che avrà, senza fallo, un risultato ed un risultato buono, che la vostra azione non si perderà nell'infinito come un lieve fumo nell'azzurro uguale dell'etere. Annullare un dolore è già una meta soddisfacente per un essere umano. Si cambia così, per un'infinitesimo, la somma totale del dolore nell'universo. La pietà resta inerente al cuore dell'uomo e vibrante nei suoi più profondi istinti, anche quando la giustizia puramente razionale e la carità resa universale sembrano talora perdere le loro basi. Anche nel dubbio si può amare; anche nella notte intellettuale, che ci vieta di perseguire qualche scopo lontano, si può porgere la mano a colui che piange ai vostri piedi.

LIBRO TERZO.

L'idea di sanzione

Capitolo I.

Critica della sanzione naturale e della sanzione morale.

L'umanità considerò quasi sempre la legge morale e la sua sanzione come inseparabili. Dal punto di vista della maggioranza dei moralisti il vizio chiama razionalmente, come conseguenza, la pena; la virtù costituisce una specie di diritto alla felicità. Perciò l'idea di sanzione parve finora una delle nozioni primitive essenziali d'ogni morale. È vero che, secondo gli stoici ed i kantiani, la sanzione non serve per nulla a fondare la legge; tuttavia ne è il complemento necessario. Secondo Kant, il pensiero d'ogni essere ragionevole unisce *a priori* la sfortuna al vizio, la felicità alla virtù, per un giudizio sintetico. Agli occhi di Kant è tanta la forza e la legittimità di questo giudizio che, se la società umana si dissolvesse di sua propria volontà, dovrebbe prima di disperdere i suoi membri, giustiziare l'ultimo criminale chiuso nelle sue prigioni. Dovrebbe liquidare quella specie di debito del castigo che ricade su di essa e ricadrà più tardi su Dio. Certi moralisti deterministi, che negano in fondo il merito ed il demerito, sembrano tuttavia rilevare un legittimo bisogno intellettuale in questa tendenza della umanità a considerare ogni atto come seguito da una sanzione. Certi utilitaristi infine, come Sidgwick, per es.,

sembrano ammettere anche una specie di mistico legame tra un dato genere di condotta e un dato stato felice o infelice della sensibilità: Sidgwick crede, in nome dell'utilitarismo, di poter fare appello alle pene e alla riconoscenza dell'altra vita. La legge morale, senza una sanzione definitiva, sboccherebbe, secondo lui, in una *contraddizione fondamentale* (1).

Essendo l'idea di sanzione uno dei princìpi della morale umana, si ritrova pure alla base d'ogni religione, — cristiana, pagana, buddistica. Non v'è religione che non ammetta una provvidenza e la provvidenza, non è che una specie di giustizia distributiva che, dopo aver agito in modo incompleto in questo mondo, prende la rivincita in un altro. Questa giustizia distributiva è ciò che i moralisti definiscono come *sanzione*. Si può dire che la religione consiste essenzialmente in questa credenza, che vi è una sanzione metafisicamente legata ad ogni atto morale; in altri termini, che deve esistere nell'ordine profondo delle cose una proporzionalità tra lo stato buono o cattivo della volontà e lo stato corrispondente della sensibilità. Su questo punto sembra dunque che la religione e la morale coincidano, che le loro mutue esigenze si accordino, meglio ancora che colla religione si completi la morale: l'idea di giustizia distributiva e di sanzione posta consuetamente in primo luogo tra le nostre nozioni morali, esige, effettivamente, sotto una forma o un'altra, quella d'una giustizia celeste.

Noi vorremmo qui abbozzare la critica di questa importante idea di sanzione, per purificarla d'ogni alleanza mistica. È vero dunque che esiste un legame naturale tra la moralità della *volontà* e una *ricompensa* o una *pena* applicate alla *sensibilità?* In altri termini, il *merito* intrinseco ha diritto di vedersi unito a una gioia, il *demerito* a un dolore? Tale è il problema che può essere ancora posto chiedendoci: Esiste qualche specie di ragione (al di fuori dalle considerazioni sociali) per cui il più grande criminale riceva, per il suo delitto, una semplice puntura di spillo, e l'uomo virtuoso un *premio* della sua

(1) Vedere la nostra *Morale anglaise contemporaine*, 2ª ed.

virtù? L'agente morale, al di fuori della questione d'utilità o d'igiene morale, ha il dovere in rapporto a se stesso, di *punire per punire* o di *ricompensare per ricompensare?*

Noi vorremmo mostrare come è moralmente condannabile l'idea che la morale e la religione volgari si fanno della sanzione. Dal punto di vista sociale la sanzione veramente razionale d'una legge non potrebbe essere che una *difesa* di questa legge e questa difesa, inutile nei riguardi d'ogni atto passato, noi la vedremo usata solamente per l'avvenire. Dal punto di vista morale, *sanzione* sembra significare semplicemente, per la etimologia stessa, *consacrazione, santificazione;* ora, se, per quelli che ammettono una legge morale, è veramente il carattere santo e *sacro* della legge che le dona forza di legge, deve implicarsi, secondo l'idea che noi ci facciamo della santità e della divinità ideale, una specie di rinuncia, di supremo disinteresse; più una legge è sacra, più deve essere disarmata, per tal modo che, nell'assoluto ed al di fuori delle convenienze sociali, la vera sanzione sembri dover essere l'*impunità* completa della cosa compiuta. Così noi vedremo che ogni giustizia propriamente *penale* è ingiusta: di più ogni giustizia *distributiva* ha un carattere esclusivamente sociale e non può giustificarsi che dal punto di vista della società. In un modo generale ciò che noi chiamiamo *giustizia* è una nozione umana e relativa: la sola *carità* o la pietà (senza il significato pessimistico che le attribuisce Schopenhauer) è un'idea veramente universale, che nulla può limitare e restringere.

I.

Sanzione naturale.

I moralisti classici usano vedere nella sanzione naturale un'*idea* dell'ordine stesso dell'*espiazione*. La natura comincia, secondo loro, ciò che Dio e la coscienza umana devono continuare; chiunque violi le leggi naturali si trova già punito in tal modo, da preparare la punizione

che verrà a risultarne dalle leggi morali. — Nulla di più inesatto, secondo noi, di questa concezione. La natura non *punisce* alcuno (nel senso dato dalla morale classica a tale verbo) e la natura non deve *punire* nessuno, per la semplice ragione che non vi sono veri colpevoli verso di lei: non si viola una legge di natura, poichè in tal caso non sarebbe più una legge di natura; la pretesa violazione d'una legge naturale non è altro che una *verificazione*, una dimostrazione visibile. La natura è un grande meccanismo che funziona sempre e che il volere individuale non saprebbe fermare un istante: essa sbriciola tranquillamente quello che cade tra i suoi ingranaggi; essere o non essere, essa non conosce guari altri castighi nè altre ricompense. Se pretendiamo violare la legge del peso sporgendoci troppo dalla torre di San Giacomo, saremo costretti tosto a verificare questa legge, schiacciandoci al suolo. Se si volesse, come un certo personaggio d'un romanziere moderno, arrestare una locomotiva lanciata a grande velocità piazzandoci a lei davanti con una lancia di ferro in pugno, si proverà a proprie spese l'inferiorità della forza umana di fronte a quella del vapore.

Nello stesso modo, l'indigestione d'un ghiottone o l'ubbriachezza di un bevitore, non hanno, in natura, alcuna specie di carattere morale e penale: esse permettono semplicemente al paziente di provare la forza di resistenza che il suo stomaco od il suo cervello possono offrire all'influenza nociva di tale massa di cibo o di tale quantità d'alcool; è ancora una equazione matematica quella che si pone, più complicata questa volta e che serve a verificare i teoremi generali dell'igiene e della fisiologia. Questa forza di resistenza d'un ventricolo o d'un cervello, varierà assai secondo gli individui: il nostro bevitore imparerà che non può bere come Socrate, e il nostro mangiatore che non ha lo stomaco dell'imperatore Massimino. Notiamo che mai le *conseguenze naturali* d'un atto sono legate all'*intenzione* che ha ispirato quest'atto; gettatevi nell'acqua senza saper nuotare, sia per un atto d'altruismo o per semplice disperazione: voi

annegherete non meno rapidamente. Abbiate un buon stomaco e nessuna disposizione alla gotta: voi potete quasi impunemente mangiare eccessivamente; al contrario, siate dispeptico, e voi sarete condannato incessantemente a soffrire dell'inanizione relativa. Altro esempio: voi avete ceduto ad un accesso d'intemperanza, voi attendete con inquietudine la « sanzione della natura »: qualche goccia d'un preparato medico la stornerà mutando i termini dell'equazione che si pone nel vostro organismo. La giustizia delle cose è adunque a sua volta assolutamente inflessibile dal punto di vista matematico e assolutamente corruttibile dal punto di vista morale.

Per meglio dire, le leggi della natura, come tali, sono immorali, o, se si vuole, amorali, precisamente perchè esse sono necessarie; esse sono tanto meno sante e sacre, esse hanno tanto minor numero di vere e proprie sanzioni, quanto più sono, effettivamente, inviolabili. L'uomo non vede che un ostacolo mobile che cerca di respingere. Tutte le sue audacie contro la natura non sono che esperienze fortunate o sfortunate, ed il risultato di queste esperienze ha un valore scientifico, per nulla morale.

*
* *

Tuttavia si è cercato di mantenere la sanzione naturale ponendo una specie di segreta armonia, resa visibile dall'estetica tra il corso della natura e quello della volontà morale.

La moralità comunicherebbe necessariamente, a coloro che la possiedono, una superiorità nell'ordine stesso della natura. « L'esperienza, fu detto, rileva una dipendenza tale fra il bene morale ed il bene fisico, fra il bello e il brutto espressi materialmente, ed il bello e il brutto dell'ordine delle passioni e delle idee, e si vedono così bene gli organi modificarsi secondo le loro funzioni consuete, che non v'è dubbio che la vita umana prolungata, *se potesse esserlo abbastanza*, e l'abbandono sempre più istintivo di certi uomini a tutti i vizi ed il conquistato dominio

di certi altri, o le loro facoltà rivolte al bene, non ci mostrassero a lungo andare dei mostri da una parte e dei veri uomini dall'altra » (1).

Occorre subito notare che questa legge d'armonia tra la natura e la moralità che ci sforziamo di stabilire è valida ben più per la specie che per la vita individuale, anche prolungata. Occorre una serie di generazioni e di modificazioni specifiche perchè una qualità morale si esprima con una qualità fisica, ed un difetto con una bruttezza. Inoltre, pare che i partigiani della sanzione estetica, confondano interamente l'*immoralità* con ciò che si può chiamare la *bestialità*, cioè l'abbandono assoluto ad istinti grossolani, l'assenza d'ogni idea elevata, di ogni ragionamento sottile. L'immoralità non è necessariamente questa. Essa può coincidere colla raffinatezza dello spirito e può non abbassare per nulla l'intelligenza. Ora, ciò che si esprime negli organi del corpo, è piuttosto l'abbassamento dell'intelligenza che non la deviazione della volontà. Non ci si può raffigurare una *Cleopatra* o un *Don Giovanni* come esseri necessariamente spogli della bellezza fisica, anche se si prolunghi la loro esistenza. Gli istinti d'astuzia, di collera, di vendetta, che incontriamo negli italiani del Sud, non hanno punto alterata la rara bellezza della loro razza. D'altronde molti esempi di condotta che ci paiono vizi nello stato sociale avanzato nel quale ci troviamo, sono virtù allo stato di natura. Non ne può dunque derivare alcuna bruttezza veramente ripugnante, nessuna alterazione notevole del tipo umano. All'opposto, le qualità e talora le virtù della civiltà, se spinte all'eccesso, produrrebbero facilmente mostruosità fisiche. Ciò prova su quali fragili basi s'appoggia chiunque cerchi di derivare la funzione morale e religiosa dalla sanzione naturale (2).

---

(1) Renouvier, *Science de la morale*, I, 289.

(2) Per esempio Renouvier dice: « È permesso vedere nella rimunerazione futura un prolungamento naturale della serie dei fenomeni che fin d'ora mettono le condizioni fondamentali e *perfino le condizioni fisiche della felicità* dipendenti dalla moralità. (*Science de la morale*, pag. 290).

II.

Sanzione morale e giustizia distributiva.

L'idea di castigo morale fu già combattuta da Bentham, Stuart Mill, Maudsley, Fouillée, Lombroso, i quali vollero togliere alla pena ogni carattere espiatorio e ne fecero un semplice mezzo sociale di repressione e di riparazione. Per giungere a ciò si sono, in genere appoggiati sulle dottrine deterministe e materialiste tuttora discusse. Per ciò, Janet in nome dello spiritualismo classico credette bene di mantenere, ad onta di tutto, nella sua ultima opera, il *principio* dell'espiazione riparatrice delle colpe liberamente commesse. « Il castigo, scrive, non deve essere solo una *minaccia* che garantisca l'esecuzione della legge, ma una *riparazione* o un'*espiazione* che ne corregga la violazione. L'*ordine*, turbato da una volontà ribelle, è *ristabilito* dalla pena che ne è la conseguenza del fallo commesso » (1). — « È necessaria sopratutto alla legge morale (2) una sanzione... Questa non è una legge *severa* e *santa* se non alla condizione che il castigo sia inerente alla sua violazione e il *compenso* alla cura che si prende osservandola ». Noi crediamo che questa dottrina della rimunerazione sensibile, sopratutto della espiazione, è insostenibile da qualunque punto di vista

---

(1) JANET, *Traité de philosophie*, pag. 707. « La prima *legge dell'ordine*, aveva detto Cousin, è di essere fedeli alla virtù: se vi si trasgredisce la seconda legge dell'ordine è di espiare il fallo colla punizione... Nell'intelligenza all'idea d'ingiustizia corrisponde quella di pena ». Due fra i filosofi che hanno protestato di più in Francia contro la dottrina secondo la quale le leggi sociali sarebbero *espiatorie* e non semplicemente *difensive*, Franck e Renouvier, pare tuttavia che ammettano come evidente il principio d'una rimunerazione inerente alla legge morale. « Non si tratta di sapere, dice Franck, se il male *merita* di essere *punito*, perchè questa proposizione è *evidente* per se stessa » (*Philosophie du droit penale*, p. 79). « Sarebbe contraddire l'indole delle cose, dice pure Renouvier, esigendo dalla virtù che non debba attendere rimunerazione » (*Science de la morale*, p. 286). Caro va anche più oltre ed in due capitoli dei *Problemi della morale sociale* si sforza, basandosi sul Di Broglie, di mantenere nello stesso tempo il diritto morale e quello sociale di *punire* i colpevoli.

(2) MARION, *Leçons de morale*, p. 157.

la si consideri, anche supponendo che esiste una legge morale che si rivolga imperiosamente a esseri dotati di libertà. È una dottrina materialista, male opposta al preteso materialismo dei suoi avversari.

Cerchiamo all'infuori di ogni pregiudizio, di ogni idea preconcetta, quale ragione *morale* ci sarebbe, perchè un essere moralmente cattivo riceva una pena *sensibile*, e un essere buono una sovrabbondanza di godimenti; vedremo che non v'è alcuna ragione, e che invece di trovarci in presenza di una proposizione *evidente a priori*, siamo davanti ad una induzione grossolanamente empirica e fisica tratta dai princìpi del *taglione* o dell'*interesse* ben inteso. Questa induzione si cela sotto tre nozioni pseudo-razionali: 1° quella di *merito;* 2° quella d'*ordine;* 3° quella di *giustizia distributiva.*

I. — Nella teoria classica del merito: «Ho demeritato», che esprimeva dapprima semplicemente il valore intrinseco del volere, prende il senso seguente: « Ho meritato un castigo », ed esprime da ora in poi un rapporto dall'interno all'esterno. Questo passaggio repentino dal morale al sensibile, dalla parte profonda del nostro essere a quella superficiale, ci pare ingiustificabile. Lo è anche di più nell'ipotesi del libero arbitrio che nelle altre. Secondo questa ipotesi, effettivamente, le diverse facoltà dell'uomo non sono legate e determinate le une per le altre: la volontà non è il prodotto della intelligenza, nata essa stessa dalla sensibilità; la sensibilità non è dunque il vero centro dell'essere, e diventa difficile comprendere come essa possa rispondere per mezzo della volontà. Se questa volle liberamente il male, non è per errore della sensibilità che ha rappresentato la parte di movente e non di causa. Aggiungete il male sensibile del castigo al male morale dell'errore, sotto pretesto d'espiazione; voi avrete raddoppiata la somma dei mali senza accomodare nulla: voi sembrerete ad un medico di Molière che, chiamato per guarire un braccio malato, taglierebbe l'altro al suo cliente. Senza le ragioni di difesa sociale (di cui noi ci occuperemo più tardi) il castigo sarebbe tanto deplorevole quanto la colpa, e la prigione non varrebbe molto di più di quelli che l'abitano; diciamo

di più: i legislatori ed i giudici, condannando i colpevoli, con deliberato proposito, si farebbero loro simili. *Se si astrae l'utilità sociale* che differenza ci sarebbe tra il delitto commesso dall'assassino e quello commesso dal boia? L'ultimo dei due non ha nemmeno, per circostanza attenuante, qualche ragione d'interesse personale o di vendetta; il delitto legale diventa più completamente assurdo del delitto illegale. Il boia imita l'assassino come altri assassini l'imiteranno alla loro volta, subendo quella specie di fascino che esercita il delitto e che fa del patibolo una scuola pratica del delitto. È impossibile di vedere nella « sanzione espiatrice » nulla che somigli ad una conseguenza razionale della colpa; è una semplice conseguenza meccanica, o, per dir meglio, una ripetizione materiale, una copia di cui l'errore è il modello.

II. — Si invocherà a sostegno dello strano principio dell'ordine, con Cousin e Janet, che una volontà ribelle turba, e che solo la sofferenza può ristabilire? Si dimentica di far distinzione qui tra la questione sociale e quella morale.

L'ordine sociale fu, effettivamente, l'origine storica del castigo e la pena era, agli inizi, come ce lo ha mostrato Littré, null'altro che un compenso, una indennità materiale voluta dalla vittima o dai suoi parenti; ma quando ci si pone al di fuori del punto di vista sociale, la pena può essa forse compensare qualcosa? Sarebbe troppo comodo che un delitto potesse essere riparato dal castigo, e che si potesse pagare il fio d'una cattiva azione con una certa dose di sofferenze fisiche, come si compravano le indulgenze a danaro sonante. No, ciò che è fatto è fatto. Il male morale rimane, malgrado tutto il male fisico che vi si può aggiungere. Tanto sarebbe razionale di compiere, con i deterministi, la guarigione del colpevole, tanto è irrazionale di cercare la *punizione* o il *compenso* del delitto. Questa idea è il risultato d'una specie di matematica e di bilancia primitiva. « Occhio per occhio, dente per dente » (1). Per chi ammette l'ipo-

(1) Uno dei principali rappresentanti in Francia della morale del dovere, Renouvier, dopo aver lui stesso vivamente criticata l'idea volgare della punizione, ha fatto grandi sforzi per salvare il principio del taglione interpretandolo in un senso migliore. « Preso in se stesso e come un senti-

tesi del libero arbitrio, uno dei piatti della bilancia è nel mondo morale, l'altro nel mondo sensibile; l'uno nei cieli, l'altro in terra; nel primo è una volontà libera, nel secondo una sensibilità determinata; come stabilire tra di loro l'equilibrio? Il libero arbitrio, se esiste, è affatto inafferrabile da noi, è un assoluto e non si ha alcun efficace potere sull'assoluto; le sue risoluzioni sono dunque in se stesse *irreparabili, inespiabili;* sono state paragonate a lampi ed effettivamente esse splendono e scompaiono, l'azione buona o colpevole discende misteriosamente dalla volontà nel dominio dei sensi, ma in seguito è impossibile di risalire da questo dominio in quello del libero arbitrio per comprenderlo e punirlo. La luce scende e non risale. Non esiste, tra il libero arbitrio e gli oggetti del mondo sensibile, altro legame razionale che il volere proprio dell'agente; è necessario dunque, perchè il castigo sia possibile, che il libero arbitrio lo voglia, e non può

---

mento dell'anima davanti ad un delitto, il taglione sarebbe ben lungi dal meritare il disprezzo e l'indignazione di cui lo colmano gli autori, le cui teorie penali sono spesso tanto mal fondate nella giustizia pura » (*Science de la morale*, t. II, p. 296). Secondo Renouvier, non sarebbe cosa cattiva che il colpevole subisse l'effetto della sua massima eretta in regola generale; ciò che è irrealizzabile è l'equivalenza matematica che il taglione suppone tra la pena e l'ingiuria. Ma, risponderemo noi, se questa equivalenza fosse realizzabile il taglione non sarebbe per ciò più giusto: perchè noi non possiamo, per quanto dica Renouvier, erigere a legge generale la massima e l'intenzione immorale di quegli che provocò il taglione; noi non possiamo più erigere in legge generale la massima della vendetta che rende i colpi ricevuti; noi non potremmo generalizzare che il male fisico e l'effetto doloroso, ma la generalizzazione di un male è essa stessa un male. Non permangono dunque che delle ragioni personali o sociali di difesa, di precauzione, d'utilità. In Renouvier, il taglione, una volta che è purificato, può esprimersi in questa formula, che egli dichiara accettabile: « Chiunque ha violata la libertà altrui ha *meritato* di soffrire nella sua »; ma questa stessa formula, secondo noi, non è ammissibile dal punto di vista della generalizzazione kantiana delle intenzioni. Non si deve punto far soffrire il colpevole, nè restringere la sua libertà, in quanto egli ha violato, nel passato, la libertà degli altri, ma in quanto è capace di violarla nuovamente; non si può dunque dire che nessun atto *passato* meriti una pena, e la pena non si giustifica mai che per la previsione d'atti simili nell'avvenire; essa non si attacca a delle *realtà*, ma a delle semplici *possibilità* che si sforza di modificare. Se il colpevole si esiliasse liberamente in un'isola deserta dalla quale fosse impossibile il ritorno, la società umana (ed in genere ogni società d'esseri morali) si troverebbe disarmata contro di lui; nessuna legge morale potrebbe esigere che, avendo violata la libertà altrui, egli soffrisse nella sua.

volerlo che allora quando si è già abbastanza profondamente migliorato per aver in parte cessato di meritarlo; tale è l'antinomia alla quale giunge la dottrina dell'espiazione, quando cerca non solo di correggere, ma di punire. Fino a quando un criminale resta tale, si pone per ciò stesso al di fuori d'ogni sanzione morale; bisognerebbe convertirlo prima di colpirlo e se è convertito, perchè colpirlo? Colpevole o no, la volontà dotata di libero arbitrio, sorpasserebbe a questo punto tanto il mondo sensibile, che la sola condotta da tenersi davanti a lei sarebbe d'inchinarsi; una volontà di questo genere è un Cesare irresponsabile che si può ben condannare per errore e giustiziare in effige per soddisfare la passione popolare, ma che, effettivamente, sfugge ad ogni azione esteriore. Durante il terrore bianco si bruciarono delle aquile viventi per colpire quello che esse simboleggiavano! I giudici umani, nell'ipotesi di una espiazione inflitta al libero arbitrio, non fanno altrimenti; la loro crudeltà è del pari vana ed irragionevole; mentre il corpo innocente dell'accusato si dibatte nelle loro mani, la sua volontà, che è la vera aquila, l'aquila dal volo regale, si libra inafferrabile al di sopra di essi.

III. — Se cerchiamo di approfondire questo concetto spontaneo o crudele dell'ordine che gli spiritualisti pongono innanzi, e che ricorda troppo « *l'ordine è ristabilito a Varsavia* », lo trasformiamo in quello di una pretesa giustizia distributiva. « A ciascuno, secondo l'opera sua », tale è l'ideale sociale della scuola sansimoniana, tale è pure l'ideale morale secondo Janet (1). Allora la sanzione non è più che un semplice caso, della proporzione generale stabilita tra ogni lavoro ed il suo compenso: 1° quegli che molto fa deve molto ricevere; 2° quegli che poco fa deve poco ricevere; 3° quegli che fa il male, deve ricevere il male. — Notiamo subito che questo principio non può per nulla dedursi dai precedenti: se una minima azione ben fatta sembra dover richiedere una minima ricompensa, non deriva che una offesa debba esigere al suo seguito la vendetta. Inoltre, i due

(1) *La morale*, p. 577.

altri princìpi ci sembrano contestabili, almeno in quanto sono formule dell'ideale morale. Qui ancora si confondono i due punti di vista morale e sociale. Il principio: a ciascuno secondo le sue opere, è un semplice principio economico: riassume molto bene l'ideale della giustizia commutativa e dei contratti sociali, nient'affatto quello d'una giustizia assoluta, che darebbe a ciascuno secondo la sua intenzione morale. Vuol dire semplicemente questo: che gli oggetti scambiati nella società abbiano lo stesso valore, e che un individuo che dà un prodotto di prezzo considerevole non riceva in cambio un salario insignificante: è la regola degli scambi, quella di ogni fatica *interessata*, non è la regola dello sforzo disinteressato che esigerebbe, ipoteticamente, la virtù; vi deve essere nei rapporti sociali una certa tariffa di azioni, non di intenzioni; noi vigiliamo tutti affinchè questa tariffa sia osservata, che un mercante che vende una mercanzia falsificata ed un cittadino che non compia il suo dovere civico, non ricevano, in compenso, la normale quantità di danaro o di reputazione. Nulla di meglio, ma come elencare in tariffa la virtù che sarebbe veramente « morale »? Laddove non si considerano più i contratti economici e gli scambi materiali, ma la volontà in se stessa, questa legge perde il suo valore.

La giustizia distributiva, in quello che essa ha di plausibile, è dunque una regola puramente sociale, puramente utilitaria, e che non ha più senso fuori d'una qualunque società. La società è basata interamente sul principio della reciprocità, cioè, se si produce il bene e l'utile, si ottiene in cambio il bene; se si produce il nocivo, si ottiene in cambio il nocivo; da questa reciprocità interamente *meccanica* e che si trova nel corpo sociale come negli altri organismi, risulta una proporzionalità grossolana tra il bene d'un individuo ed il bene sensibile degli altri, una mutua solidarietà che prende la forma di una specie di giustizia distributiva; ma ancora una volta, havvi un *equilibrio* naturale più che un'*equità* morale di distribuzione. Il bene non ricompensato, non valutato al suo prezzo, ci urta semplicemente come una cosa antisociale, come una mostruosità economica o politica,

come una relazione nociva tra gli esseri; ma dal punto di vista *morale* non è così. In fondo il principio « A ciascheduno secondo l'opera sua » è un'eccellente formula sociale d'incoraggiamento per il lavoratore o l'agente morale: gli impone, come ideale, una specie di « lavoro a cottimo » che è sempre più produttivo che « il lavoro alla giornata » e sopratutto che il lavoro *intenzionale:* è una regola eminentemente pratica, non una sanzione. Il carattere essenziale di una vera sanzione morale, effettivamente, sarebbe di non costituire mai un fine, uno scopo: il fanciullo che recita correttamente la sua lezione per il semplice scopo di ricevere in seguito delle *chicche,* non le merita più. Dal punto di vista morale, precisamente perchè le ha prese per uno scopo. La sanzione, dunque, deve essere completamente al di fuori delle ragioni di *finalità* e a maggior ragione di *utilità;* la sua pretesa è di sottomettere la volontà in quanto è *causa,* senza volerla dirigere ad un *fine.* Così nessun artificio può trasformare il principio pratico della giustizia sociale: « Attendetevi di ricevere dagli uomini in ragione di quello che voi avrete dato loro », in questo principio metafisico: « Se la causa *misteriosa* che agisce in voi è buona in se stessa e per se stessa, noi produrremo un gradevole effetto sulla vostra sensibilità; se è cattiva noi faremo soffrire la vostra sensibilità ». La prima formula — proporzionalità degli scambi — era razionale perchè essa costituiva un movente pratico per la volontà e si volgeva all'*avvenire;* la seconda che non contiene alcun motivo d'azione e che, per un effetto retroattivo, si rivolge al *passato* invece di modificare l'avvenire, è praticamente sterile e moralmente vuota. La nozione di giustizia distributiva non ha dunque valore che in quanto esprime un ideale sociale, di cui le leggi economiche tendono a produrre da loro stesse la realizzazione; diventa immorale, se, dandole un carattere assoluto e metafisico, si vuole ridurla ad un principio di castigo o di compenso. Che la virtù abbia per sè il giudizio morale di tutti e che il delitto l'abbia contro, nulla di più razionale; ma quel giudizio non deve uscire dai limiti del mondo morale per mutarsi nella minima azione coercitiva e punitiva. Giammai

questa affermazione: — Siete buono, siete cattivo — non potrà mutarsi in questa: — Bisogna farvi godere, o soffrire. — Il colpevole non potrebbe avere questo privilegio di costringere l'uomo dabbene a fargli il male. Il vizio, come la virtù non sono responsabili che davanti a se stessi e tutt'al più davanti alla *coscienza* altrui; al postutto il vizio e la virtù non sono che forme che si concede la volontà, e al di sopra di queste forme sussiste la volontà stessa la cui indole sembra fatta per aspirare alla felicità; non si comprende perchè questo voto eterno non sarebbe soddisfatto in tutti. Le belve umane dovrebbero essere, in senso generale, trattate con indulgenza e pietà come tutti gli altri esseri: poco importa considerare la loro ferocia come fatale o come libera, esse sono sempre da compiangersi moralmente; perchè si vorrebbe che lo diventassero fisicamente? Si faceva vedere ad una bimba una grande vignetta colorata che rappresentava dei martiri; nell'arena leoni e tigri si pascevano di sangue cristiano; in disparte un'altra tigre rimasta in gabbia asserragliata guardava con un'aria mortificata. « Vedi quei poveri martiri, disse qualcuno alla bimba, non li compiangi? — E quella povera tigre che non ha nessun cristiano da mangiare? rispose la bimba ». — Un saggio sprovvisto di ogni pregiudizio avrebbe senza dubbio pietà dei martiri, ma ciò non gli vieterebbe di aver anche pietà della tigre affamata. È nota la leggenda indù secondo la quale Buddha diede il suo corpo a mangiare a una bestia feroce che moriva di fame. È questa la pietà suprema, la sola che non rinchiuda qualche ingiustizia celata.

Una simile condotta, assurda dal punto di vista pratico e sociale, è la sola legittima dal punto di vista della pura moralità. Alla giustizia gretta e troppo umana che rifiuta il bene a colui che è già abbastanza infelice per essere colpevole, bisogna sostituire un'altra giustizia più larga che dia il bene a tutti, non solo ignorando con quale mano essa lo dia, ma non volendo sapere quale mano lo riceva. Questa specie di diritto alla felicità che si riserva all'uomo dabbene soltanto e al quale corrisponderebbe negli esseri inferiori un vero diritto alla sfortuna è un

resto degli antichi pregiudizi aristocratici (nel senso etimologico della parola). La ragione può compiacersi a supporre un certo legame tra la sensibilità e la felicità, poichè ogni essere sensitivo desidera il godimento e odia la pena per la sua natura e la sua definizione. La ragione può anche supporre un legame fra *ogni* volontà e la felicità, poichè ogni essere suscettibile di volontà aspira spontaneamente a sentirsi felice. Le differenze tra le volontà non si manifestano che quando si tratta di scegliere le vie ed i mezzi per raggiungere la felicità; certi uomini credono la loro felicità incompatibile con quella degli altri, certi altri cercano la loro felicità in quella degli altri; ecco ciò che distingue i buoni dai cattivi. A questa divergenza nella direzione di questa o quella volontà risponderebbe, secondo la morale ortodossa, una differenza essenziale nella sua natura stessa, nella causa profonda e indipendente che manifesta al di fuori. Sia pure, ma questa differenza non può sopprimere il rapporto permanente tra la volontà e la felicità. I colpevoli hanno oggi stesso davanti alle nostre leggi un certo numero di diritti; essi conservano tutti questi diritti nell'assoluto (per chi ammette un assoluto)! Così come un uomo non può vendersi da se stesso come schiavo, non può togliersi da sè quella specie di diritto naturale che ogni uomo sensibile crede avere alla felicità finale. Fino a che gli esseri fatalmente cattivi persevereranno a volere la felicità, non vedo quale ragione si possa invocare per negarla loro.

Vi è, direte voi, questa ragione per se stessa sufficiente: che essi sono malvagi. — È dunque solo per renderli migliori che ricorrete alla pena? No, questo non è per voi che uno scopo secondario che potrebbe essere raggiunto con altri mezzi; il vostro scopo principale è di produrre in essi l'*espiazione;* cioè, l'infelicità senza *utilità* e senza *oggetto*. Come non bastasse ad essi di essere cattivi! I nostri moralisti non procedettero ancora oltre l'arbitraria distribuzione che sembra ammettere il Vangelo: « A quelli che già posseggono sarà dato ancora, a quelli che non hanno nulla sarà tolto il poco che hanno ». L'idea cristiana di *grazia* sarebbe tuttavia da accettarsi a una

condizione, cioè di essere universale ed estesa a tutti gli uomini ed a tutti gli esseri. Se ne farebbe così, invece di una *grazia*, una specie di *debito* divino. Ma ciò che urta profondamente in ogni morale presa d'imprestito da vicino o da lontano dal Cristianesimo, è l'idea d'un'elezione, d'una *scelta*, d'un *favore*, d'una *distribuzione della grazia*. Un Dio non ha da scegliere tra gli esseri per vedere quali egli voglia finalmente rendere felici; anche un legislatore umano, se pretendesse dare un valore assoluto e veramente divino alle sue leggi, sarebbe costretto anche a rinunciare a tutto ciò che richiama una « elezione », una « preferenza », una « pretesa distribuzione e sanzione ». Ogni dono *particolare* è essenzialmente anche *parziale*, e sulla terra come in cielo non dovrebbero esserci favori.

Capitolo II.

Principio della giustizia penale o difensiva nella società.

La nostra società attuale non può certo realizzare il lontano ideale dell'indulgenza universale, ma può anche prendere come tipo di condotta l'ideale opposto della morale ortodossa; vale a dire la distribuzione della felicità e della infelicità secondo il merito e il demerito. Abbiamo visto che non c'è ragione puramente *morale* per supporre nessuna distribuzione di pene al vizio e di premi alla virtù. Con maggior ragione bisogna riconoscere che non esiste in diritto puro sanzione sociale e che i fatti designati sotto quel nome sono semplici fenomeni di difesa sociale (1).

Ora, dal punto di vista teorico puro, in cui ci siamo posti finora, occorre che scendiamo nella sfera più torbida dei sentimenti e delle associazioni d'idee, ove i nostri avversari potrebbero riconquistare il sopravvento. La maggioranza della specie umana non divide per nulla le idee degli Indù e di ogni vero filosofo sulla giustizia assoluta identica alla carità universale: essa ha serie prevenzioni contro la tigre affamata per la quale si sacrificò Buddha, ed ha naturale preferenza verso le pecore. Non le pare soddisfacente che il fallo resti impunito e la virtù gratuita. L'uomo è come quei bimbi che non amano le storie in cui i buoni bambini sono mangiati dai lupi e che vogliono invece vedere i lupi mangiati. Anche in teatro si esige in generale che la virtù sia ricompensata ed il vizio punito, e se non lo sono, lo spettatore

---

(1) Ci sarà mossa, senza dubbio, l'antica obbiezione: « Se le punizioni non fossero da parte della società che mezzi di difesa, sarebbero *colpi*, non sarebbero *punizioni* » (Janet, *Cours de philosophie*, p. 30). — Al contrario, quando le punizioni non si trovano giustificate dalla difesa, sono appunto dei veri colpi, qualunque sia l'eufemismo con cui si definiscono; all'infuori delle ragioni di *difesa* sociale, non si trasformerà mai in un atto morale, l'atto di amministrare, per esempio, cento colpi di bastone sulla pianta dei piedi di un ladro, per punirlo.

se ne va malcontento, col sentimento di un'aspettativa delusa. Perchè questo sentimento tenace, questo bisogno persistente di una sanzione nell'essere socievole, questa impossibilità psicologica di accettare l'idea del male impunito?

Gli è, in primo luogo, che l'uomo è un essere essenzialmente pratico e attivo, che tende a trarre da tutto ciò che vede una regola d'azione e per il quale la vita altrui è una perpetua morale esemplificata; col mirabile istinto sociale che possiede l'uomo, egli sente subito che un delitto impunito è un elemento di distruzione sociale, ed ha il presentimento di un pericolo per se stesso e per tutti gli altri insieme. Sarebbe come un abitante chiuso in una città assediata che scopre una breccia aperta. In secondo luogo, quel cattivo esempio è una specie di esortazione personale al male mormorato al suo orecchio e contro la quale i suoi più alti istinti si ribellano. Ciò dipende dal fatto che il buon senso popolare fa sempre entrare la sanzione nella formula stessa della legge e considera la ricompensa o il castigo come *moventi*. La legge umana ha la doppia caratteristica di essere *utilitaria* e *necessitaria*, ciò che è esattamente l'opposto d'una legge *morale* che comandi senza *motivo* ad una volontà libera.

Esiste una terza ragione più profonda ancora dell'indignazione contro l'impunità. All'intelligenza umana pesa di rimanere sull'idea del male morale, e si ribella a un ben più alto grado di ciò che lo sarebbe per la mancanza di simmetria materiale o di esattezza matematica. Essendo l'uomo essenzialmente un animale socievole: « ζῷον πολιτικόν », non può rassegnarsi al successo definitivo di atti antisociali; anche quando pare che simili atti siano umanamente riusciti, la natura stessa del suo spirito lo spinge a rivolgersi verso il sovrumano per domandare riparazione e compensazione. Se le api, di botto incatenate, vedessero l'ordine delle loro cellette distrutto sotto i loro occhi senza speranza alcuna di rimediarvi mai, il loro intero essere sarebbe scombussolato ed attenderebbero istintivamente un intervento qualsiasi che dovrebbe ristabilire un ordine per esse tanto

immutabile e sacro quanto può esserlo quello degli astri per un'intelligenza più vasta.

Lo spirito stesso dell'uomo si trova penetrato dallo spirito di sociabilità; noi pensiamo, per così dire, sotto la categoria della società, come sotto quella del tempo e dello spazio.

L'uomo, per la sua natura morale, come glie l'ha fornita l'eredità, ha tendenza a credere che l'ultima parola non deve rimanere al cattivo nell'universo, e si sdegna sempre contro il trionfo del male e dell'ingiustizia. Questa indignazione si rileva nei bimbi anche prima che sappiano parlare e se ne troverebbero tracce numerose perfino negli animali.

Il risultato logico di questa protesta contro il male è il rifiuto di credere al carattere definitivo del suo trionfo. Dominata interamente dall'idea di *progresso* essa non può sopportare che un essere rimanga a lungo fermo, nel suo cammino in avanti.

Vi è, infine, da far valere le considerazioni estetiche inseparabili dalle ragioni sociali e morali. Un essere immorale ha in sè una *bruttezza* assai più ripugnante della bruttezza fisica, e sulla quale la vista rifugge dal posarsi. Si vorrebbe dunque correggerlo o bandirlo, migliorarlo o sopprimerlo. Rammentiamoci la posizione precaria dei lebbrosi e degli impuri nell'antica società; essi erano trattati come trattiamo oggi i colpevoli. Se i romanzieri o gli autori drammatici non lasciano, in genere, il delitto troppo apertamente impunito, dobbiamo notare eziandio, che non usano di rappresentare i loro personaggi principali, le loro eroine in special modo, come veramente brutti (gobbi, orbi, col gozzo ecc.); se talora lo fanno, come Victor Hugo pel suo Quasimodo, il loro scopo è allora di farci dimenticare quella deformità per tutto il resto dell'opera o di servirsene come antitesi; per lo più il romanzo finisce con una trasformazione dell'eroe o dell'eroina (come nella *Petite Fadette* o in *Jane Eyre*). La bruttezza produce adunque, in minor grado, lo stesso effetto della immoralità, e noi proviamo il bisogno di correggere tanto l'una quanto l'altra; ma come correggere dall'esterno l'immoralità? L'idea della

pena inflitta come reattivo, si presenta subito alla mente; il castigo è uno di quei vecchi rimedi popolari come l'olio bollente nel quale si immergevano, prima di Ambrogio Paré, le membra dei feriti. In fondo, il desiderio di veder castigato il colpevole « deriva da una buona indole ». Si spiega, sopratutto col fatto, che all'uomo riesce impossibile di rimanere inattivo, indifferente dinanzi a un male qualsiasi; ei vuole tentare qualcosa, toccare la piaga, sia per chiuderla, sia per applicarvi un revulsivo, e la sua intelligenza è sedotta da quella simmetria apparente che ci offre la proporzionalità del male morale e del male fisico. Egli ignora che vi sono cose che è meglio non toccare. I primi che fecero scavi in Italia e che trovarono Veneri prive di un braccio o di una gamba, provarono quello sdegno che noi sentiamo oggi ancora in presenza di una volontà male equilibrata; essi vollero riparare il male, rimettere un braccio trovato altrove, aggiustare una gamba; ai tempi nostri, noi lasciamo, più rassegnati e più timidi, i capolavori quali sono, superbamente mutilati; in tal modo la nostra ammirazione delle opere più belle, non è priva di un certo dolore; ma preferiamo soffrire piuttosto che profanare. Questa pena in presenza di un male, questo senso dell'irreparabile, dobbiamo provarlo anche di più dinanzi al male morale. Solo la volontà interiore può correggere se stessa efficacemente, come i remoti creatori delle Veneri di marmo potrebbero soli ridonar loro quelle membra levigate e bianche, che vennero spezzate; in quanto a noi, siamo ridotti alla più dura prova per l'uomo, all'attesa dell'avvenire. Il progresso definitivo non può avvenire che dall'intimo degli esseri. I soli mezzi che possiamo impiegare sono tutti indiretti (l'educazione per esempio). In quanto alla volontà stessa, dovrebbe appunto essere sacra a quelli che la giudicano libera, o almeno spontanea: essi non possono senza contraddizione e senza ingiustizia provarsi a colpirla.

Perciò, il sentimento che ci spinge a desiderare una sanzione è in parte immorale. Al pari di molti altri sentimenti, ha un principio legittimo e cattive applicazioni. Fra l'istinto umano e la teoria scientifica della

morale esiste dunque una certa opposizione. Noi vogliamo dimostrare che questa opposizione è provvisoria e che l'istinto finirà coll'essere conforme alla verità scientifica. Per questo, tenteremo di fare un'ancor più approfondita analisi del bisogno psicologico d'una sanzione, nell'essere sociale, ne abbozzeremo la genesi, e vedremo come, prodotto dapprima da un istinto naturale e legittimo, esso tenda a ridursi, a limitarsi sempre più col progresso dell'evoluzione umana.

*
* *

Se una legge generale della vita esiste, è la seguente: Ogni animale (potremmo estendere la legge anche ai vegetali) risponde a un'aggressione con una difesa, che per lo più è per se stessa un attacco di rimando, una specie di colpo di rimbalzo: è quello un istinto primitivo, che ha la sua origine nel movimento riflesso, nell'*irritabilità* dei tessuti vivi, e senza il quale la vita sarebbe impossibile: non cercano forse, gli animali privati del loro cervello, di mordere chi li pizzica? Gli esseri in cui quell'istinto era più sviluppato e più sicuro, sopravvissero più facilmente, come i rosai muniti di spine. Negli animali superiori, come l'uomo, quell'istinto varia, ma esiste tuttavia: si trova in noi una molla pronta a scattare contro chi la tocca, simile a quelle piante che lanciano frecce. È, in origine, un fenomeno meccanico incosciente; ma quell'istinto diventando cosciente, non scema come tanti altri; esso è, infatti, necessario alla vita dell'individuo (1). Occorre, per vivere, in ogni società primitiva, poter mordere chi vi ha morso, picchiare chi vi ha picchiato. Ai tempi nostri ancora, quando un fanciullo, anche solo giocando, ha ricevuto un colpo che non ha potuto rendere, è malcontento ed ha il sentimento d'un'inferiorità: invece, quando ha reso il colpo,

(1) Vedere, su questo argomento, *La Morale Anglaise contemporaine*, Parte 2ª, libro III.

accentuandolo anzi con maggior energia, è soddisfatto, non si sente più inferiore nella lotta per la vita.

Lo stesso sentimento si nota negli animali: quando si gioca con un cane, bisogna lasciarsi prendere la mano di tanto in tanto, se non lo si vuol vedere in collera. Nei giochi dell'uomo adulto, si rileva lo stesso bisogno di un certo equilibrio nelle sorti: i giocatori desiderano sempre, secondo l'espressione popolare, di trovarsi almeno « fianco a fianco ». Senza dubbio, coll'uomo, nuovi sentimenti intervengono e si aggiungono all'istinto primitivo: sarà l'amor proprio, la vanità, la preoccupazione dell'opinione degli altri; comunque sia, si può distinguere al disotto qualche cosa di più profondo: il sentimento delle neccessità della vita.

Nelle società selvagge un essere che non sia capace di rendere, e di rendere con usura, il male che gli si fece, è un essere mal dotato per l'esistenza, destinato a sparire presto o tardi. La vita stessa, nella sua essenza, è una *rivincita*, una rivincita permanente contro gli ostacoli che l'incagliano. Perciò la rivincita è necessaria fisiologicamente a tutti gli esseri viventi, e talmente radicata in essi, che l'istinto brutale sussiste fino al momento della morte. È nota la storia di quello Svizzero mortalmente ferito che, vedendosi passare accanto un capo austriaco, trovò la forza di afferrare un blocco di roccia e di sfracellargli il capo, annientando se stesso con quell'ultimo sforzo. Si potrebbero citare molti altri fatti del genere, in cui la rivincita non è più giustificata dalla difesa personale, e si prolunga, per modo di dire, fin oltre la vita, per una di quelle contraddizioni numerose e talora feconde che producono nell'essere sociale talvolta dei sentimenti riprovevoli, come l'avarizia, tal'altra dei sentimenti utili, come l'amore della gloria.

In tutto questo meccanismo, è bene notarlo, la nozione morale di giustizia o di merito rimane ancora estranea. Se un animale senza cervello morde chi lo ferisce, l'idea di sanzione non vi ha nulla che vedere; se domandate a un fanciullo o a un uomo del popolo perchè batte qualcuno, crederà di giustificarsi pienamente dicendo che fu lui stesso battuto prima. È inutile domandargli maggiori

spiegazioni: in fondo, per chi non considera che le leggi generali della vita, la ragione è più che sufficiente.

Ci troviamo qui all'origine stessa e come al punto di emergenza fisica di quel preteso bisogno morale di sanzione, che finora non ci offre nulla di morale, ma che sta per modificarsi fra poco. Supponiamo che un uomo, invece di essere egli stesso l'oggetto d'un'aggressione, ne sia il semplice spettatore: egli non mancherà di applaudire, quando veda l'aggressore vigorosamente respinto, poichè si metterà col pensiero al posto di colui che si difende, e, come lo dimostrò la scuola inglese, simpatizzerà con lui. Ogni colpo dato all'aggressore gli sembrerà in tal modo come un giusto compenso, una legittima rivincita, una sanzione. Stuart Mill ha dunque ragione di pensare che il bisogno di veder punito ogni attacco contro l'individuo si ricollega al semplice istinto della difesa personale: soltanto ha troppo confusa la difesa con la vendetta, e non ha mostrato che questo istinto stesso si riduce, in fondo, ad un'azione riflessa eccitata direttamente o simpaticamente. Quando quest'azione riflessa è eccitata per simpatia, sembra assumere un carattere morale prendendo un carattere disinteressato. Ciò che noi chiamiamo la sanzione penale non è dunque in fondo che una *difesa* esercitata da individui *al posto dei quali noi possiamo trasportarci* in ispirito, contro altri *al cui posto noi non vogliamo metterci.*

Il bisogno fisico e sociale di sanzione ha un duplice aspetto, poichè la sanzione è talora castigo, talora ricompensa. Se la ricompensa ci pare tanto naturale quanto la pena, gli è che essa pure è originata da un'azione riflessa, in un istinto primitivo della vita. Ogni carezza chiama e attende un'altra carezza di rimando; ogni attestato di affezione provoca negli altri un attestato simile. Ciò è vero dall'alto in basso della scala animale: un cane che si inoltri adagino, dimenando la coda, per leccare un suo compagno, è sdegnato se si vede accolto a colpi di zanna, come può sdegnarsi un uomo dabbene ricevendo il male in cambio dei suoi benefizi. Estendete per mezzo della simpatia e generalizzate questa impressione esclusivamente personale all'inizio, e ne formulerete

di conseguenza questo giudizio: *È naturale* che ogni essere che s'adopri per la felicità dei suoi simili ne riceva, dal canto suo, in contraccambio, i mezzi di essere felice. Considerandoci come solidali gli uni degli altri ci sentiamo impegnati da una specie di debito verso ogni benefattore della società. Al determinismo naturale che avvince il beneficio al beneficio si aggiunge così un sentimento di simpatia ed anzi di riconoscenza verso il benefattore. Ora, in virtù d'un'illusione inevitabile, la felicità ci sembra sempre più meritata da quelli che ci ispirano maggior simpatia.

Dopo questa genesi rapida dei sentimenti che eccita nell'uomo la punizione dei cattivi, o la ricompensa dei buoni, si comprenderà come si sia formata la nozione di una giustizia distributiva inflessibile, che proporziona il bene al bene, il male al male. Non è che il simbolo metafisico d'un istinto fisico vivace, inerente, in fondo, a quello della conservazione della vita. Resta a vedere come nell'ambiente, in parte artificiale, della società umana, quell'istinto si modifica a poco a poco dimodochè un giorno la nozione di giustizia distributiva vi perderà anche l'appoggio pratico prestatole ancora oggidì dal sentimento popolare.

Seguiamo infatti il progresso della sanzione con l'evoluzione della società. In origine il castigo era molto più severo di quanto fosse grave la colpa. La difesa più violenta dell'aggressione. Irritate una belva: essa vi sbranerà; stuzzicate un uomo della buona società: egli vi risponderà con un'arguzia; ingiuriate un filosofo: non vi risponderà nulla. È la legge di *economia della forza* che produce questa mitezza crescente della sanzione penale. L'animale è una molla grossolanamente regolata il cui scatto non è sempre proporzionato alla forza che lo provoca; così pure l'uomo primitivo e la penalità dei primi popoli. Per difendersi contro un aggressore lo si schiacciava. Più tardi ci si avvede che non occorre aver la mano tanto pesante. Si procura di proporzionare esattamente la reazione riflessa all'attacco. È il periodo riassunto nel precetto: occhio per occhio, dente per dente, — precetto che esprime un ideale infinitamente troppo elevato ancora, per i primi uomini, un'ideale il quale noi

stessi, « nei tempi attuali », siamo lungi dall'aver raggiunto, benchè sotto altri punti di vista lo sorpassiamo.

Occhio per occhio, è la legge fisica dell'eguaglianza tra l'azione e la reazione che deve reggere un organismo perfettamente equilibrato che funzioni in modo regolarissimo. Solo col tempo l'uomo si avvede che non è neanche utile, per la sua conservazione personale, di proporzionare in modo assoluto la pena inflitta al danno ricevuto. Egli tende dunque e tenderà sempre più nell'avvenire a diminuire la pena; egli economizzerà i castighi, le prigioni, le sanzioni d'ogni genere; sono queste un dispendio di forza sociale assolutamente inutile, quando sorpassino il solo scopo che le giustifica scientificamente: difesa dell'individuo e del corpo sociale aggredito. Sempre più oggi si riconosce che vi sono due maniere di colpire l'innocente: primo, colpire colui che è completamente innocente; secondo, colpire troppo il colpevole. Il rancore stesso, l'odio, lo spirito di vendetta, questo vano impiego delle facoltà umane tendono a sparire per lasciar il posto al rilievo del fatto ed alla ricerca dei mezzi più razionali per impedire che si rinnovi. Che cosa è l'odio? Una semplice forma dell'istinto di conservazione fisica, il sentimento di un pericolo sempre *presente* impersonato in un altro individuo. Se un cane pensa a qualche fanciullo che gli ha gettato una pietra, un meccanismo naturale d'immagini associa attualmente per lui all'idea del fanciullo l'azione di gettare la pietra. Per conseguenza collera e digrignar di denti. L'odio ebbe dunque la sua utilità e si giustifica razionalmente in uno stato sociale poco avanzato. Era un eccitante prezioso del sistema nervoso e di conseguenza del sistema muscolare. Nello stato sociale superiore ove l'individuo non ha più bisogno di difendersi, l'odio non ha più ragione di essere. Se si è derubati si ricorre alla polizia; se si è picchiati si dà querela per danni e interessi. Già fin d'ora non ci sono più che gli ambiziosi, gli ignoranti e gli stupidi capaci di provare l'odio; il duello, questa cosa assurda, sparirà: è d'altronde già regolato, nei suoi particolari, come una visita ufficiale, e ben sovente non ci si batte che per la forma. La pena di morte sparirà oppure non sarà con-

servata che come mezzo preventivo, con lo scopo di spaventare meccanicamente i criminali meccanici. Le prigioni ed i bagni saranno probabilmente demoliti per essere sostituiti con la deportazione che è la eliminazione sotto la sua forma più semplice; già la prigione stessa è diventata assai più mite(1); vi si lasciano meglio penetrare l'aria e la luce. Le sbarre di ferro che segregano il colpevole senza troppo velare i raggi del sole figurano simbolicamente l'ideale della giustizia penale, che si può esprimere con questa formula scientifica: Il massimo di difesa sociale con il minimo di pena individuale.

Così, più andiamo avanti, più la verità teorica si impone persino alle masse e modifica il bisogno popolare di castigo. Ora, quando la società castiga, non è mai per l'atto commesso nel passato, è per quelli che, il colpevole o altri, ad esempio suo, potrebbero commettere nel futuro. La sanzione vale solo come promessa o minaccia precedente l'atto e tendente, meccanicamente, a produrlo, compiuto il quale essa perde il suo valore, essa resta così un semplice scudo, una semplice molla determinista e nulla più. È ben per questo che non si puniscono più i pazzi, per esempio: vi si è rinunciato dopo aver riconosciuto che il timore del castigo non aveva alcuna azione efficace su di essi. Un secolo fa, appena prima di Pinel, l'istinto popolare voleva che fossero puniti come gli altri colpevoli, il che prova quanto le idee di responsabilità o di irresponsabilità siano vaghe nel concetto volgare ed utilitarie della sanzione sociale. Il popolo non parlava in nome di quelle idee metafisiche ma, ben più, in nome dell'interesse sociale, quando reclamava, in altri tempi, crudeli castighi, in armonia coi suoi co-

---

(1) Per tutti i delitti che non comportano la deportazione Le Bon ha proposto, con ragione, l'*ammenda*, o un lavoro obbligatorio (industriale o agricolo), o infine un servizio militare forzato sotto una disciplina severa (*Revue philosophique*, maggio 1881). È ben noto che le prigioni sono luoghi di pervertimento, anzichè di conversione. Sono siti di associazione e di riunione per i malfattori, veri *clubs* antisociali. « Ogni anno, scriveva il presidente di cassazione Béranger, centomila individui vanno ad immergersi sempre più nel delitto », cioè un milione d'uomini in dieci anni. Ecco per conseguenza un grande aumento di recidivi (una media di più di duemila all'anno).

stumi. Nemmeno i legisti non devono porre innanzi quelle idee quando s'adoprano attualmente a ridurre la pena allo stretto necessario. Da soli « il libero arbitrio e la responsabilità assoluta » non possono legittimare nè un castigo sociale nè l'irresponsabilità metafisica ed il determinismo metafisico; ciò che può solo giustificar la pena è la sua *efficacia* dal punto di vista della difesa sociale.

Così come i castighi sociali si riducono, al tempo nostro, allo stretto necessario, le ricompense sociali (titoli di nobiltà, cariche onorifiche ecc.) diventano del pari assai più rare ed eccezionali. Un tempo quando un generale era vinto lo si condannava a morte e qualche volta alla croce: quando era vincitore si proclamava *imperator* e si portava in trionfo; ai giorni nostri un generale non ha bisogno di aspettarsi nè tali onori nè una simile fine dolorosa. La società, si basa su di un insieme di scambi, dunque, chi rende un servizio conta di ricevere, in virtù delle leggi economiche, non una sanzione, ma semplicemente un altro servizio. Degli *onorari* o un *salario* sostituiscono la ricompensa propriamente detta: il bene chiede il bene per una specie di equilibrio naturale. In fondo, la *ricompensa*, come esisteva ed esiste ancor oggi nelle società non democratiche, costituisce sempre un privilegio. Per esempio, l'autore che il re sceglieva per assicurargli una pensione era, assolutamente, uno scrittore *privilegiato*, mentre oggi l'autore di cui si vendono i libri è semplicemente uno scrittore letto. La ricompensa era una volta considerata come un tale privilegio da diventare spesso ereditaria, come i feudi ed i titoli; così la pretesa giustizia distributiva produceva le più spiacevoli ingiustizie. Di più, quegli che era ricompensato ci perdeva in dignità morale, poichè quello che riceveva non gli sembrava che un dono, invece di un possesso legittimo. Cosa notevole il regime economico che tende a prevalere presso di noi ha, in certo modo, un aspetto molto più morale che il regime della pretesa giustizia distributiva, poichè invece di fare di noi degli uomini fedeli, ci fa legittimi ed assoluti possessori di tutto quello che noi guadagnamo con il nostro lavoro e le nostre opere. Tutto ciò che si otteneva una volta per

ricompensa o per *favore* si otterrà sempre di più, per *concorso*. I concorsi, in cui Renan vede una ragione di regresso per la società moderna, permettono oggi all'uomo di talento di crearsi la sua posizione e di dovere a se stesso il posto che occupa. Ora, i concorsi sono un mezzo di *sostituire* la ricompensa ed il *grazioso* dono, con un pagamento esigibile. Più noi procediamo, più ciascuno di noi sente ciò che gli si deve e lo reclama; ma quello che si deve a ciascuno perde sempre più il carattere d'una sanzione per prendere quello d'un patto che lega del pari la società e l'individuo.

Come le ricompense sociali che abbiamo ricordate, le altre ricompense più vaghe della *stima pubblica* e della *popolarità* tendono pure a perdere la loro importanza con il cammino innanzi della civiltà. Presso i popoli selvaggi un uomo popolare è un dio o pressapoco; nei popoli già civilizzati è ancora un essere « sovrumano », uno « strumento provvidenziale »: giungerà il tempo in cui non sarà che un uomo e nulla più. Il delirio dei popoli per i Cesari ed i Napoleoni passerà gradualmente; la fama degli scienziati ci sembra già oggi, come la sola vera e duratura; ora questi, essendo ammirati soltanto da quelli che li comprendono e non potendo essere compresi che da un piccolo numero, la gloria loro si troverà sempre ristretta ad un modesto cerchio di persone. Perduti nella crescente marea degli uomini, le persone di talento o di genio si abitueranno dunque a non aver bisogno, per il loro lavoro, che della stima loro e di quella di un piccolo numero di altri esseri. Essi si costruiranno in terra un cammino e l'apriranno all'umanità spinti più da una forza interiore che dall'attrattiva delle ricompense. Più noi procediamo, più sentiamo che il nome di un uomo diventa poca cosa. Noi ci teniamo ancora per una specie di puerilità cosciente, ma l'*opera* per noi come per tutti è la cosa essenziale. Le alte intelligenze, mentre lavorano quasi silenziosamente nelle alte sfere, devono notare con gioia come i piccoli, gli infimi, quelli che sono senza rinomanza e senza merito hanno una parte crescente nelle preoccupazioni dell'umanità. Ai tempi nostri ci si sforza ben più di alleviare la sorte

di quelli che sono infelici e persino colpevoli, che di colmare di benefizi quelli che hanno la fortuna d'essere al sommo della scala umana. Per esempio: una nuova legge riguardante il popolo e i poveri c'interesserà di più di un dato evento successo ad un alto personaggio. Era appunto il contrario altra volta. Le questioni di persona spariranno per lasciare il posto alle idee astratte della scienza o al sentimento concreto della pietà o della filantropia. La miseria d'un gruppo sociale attirerà invincibilmente l'attenzione ed i benefizi ben più del merito di questo o di quell'individuo. Si preferirà alleviare quelli che soffrono che ricompensare in modo brillante e superficiale quelli che hanno agito bene. Alla giustizia distributiva, — che è una giustizia esclusivamente individuale e personale, una giustizia di privilegio (se non fossero due termini antitetici), — deve dunque sostituirsi un'equità d'un carattere più assoluto che non è in fondo che la carità. Carità per tutti gli uomini, qualunque sia il loro valore morale, intellettuale o fisico, ecco quale deve essere lo scopo ultimo perseguito anche dall'opinione pubblica.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

Capitolo III.

Critica della sanzione interiore e del rimorso.

Ogni sanzione esteriore, pena o ricompensa, ci è apparsa ora come crudeltà, ora come privilegio. Se non havvi alcuna ragione puramente morale per stabilire così, dall'esterno dell'essere, una proporzione assoluta tra la felicità e la virtù, vi sarà una ragione morale per vedere questa proporzione realizzata nell'interno dell'essere dalla sua sensibilità? In altri termini, deve e può esistere, per esprimerci con i termini di Kant, nella coscienza, uno stato *patologico* di *piacere* o di *pena* che sanzioni la *legge morale*, una specie di patologia morale, e la *moralità* deve essa, *a priori*, avere delle conseguenze *passionali?*

Immaginiamoci, ipoteticamente, una virtù, così eterogenea alla natura, da non aver alcun carattere sensibile e da non trovarsi conforme con nessun *istinto* sociale o personale, con nessuna passione naturale, nessun πάθος ma in conformità della sola ragione *pura;* immaginiamoci, d'altra parte, una direzione immorale della volontà, che, pure restando la negazione delle « leggi della ragion pura e pratica » non incontri, nello stesso tempo, resistenza alcuna da parte d'una tendenza naturale, d'una passione naturale (anche, ipoteticamente, il piacere naturale di ragionare rettamente, il sentimento gradevole dell'esercizio logico secondo le regole). In tal caso (che del resto non può essere considerato « nell'umanità ») sarebbe razionale che a un merito o a un demerito, senza alcun rapporto con il mondo sensibile, venissero ad aggiungersi una gioia o una pena sensibili, una *patologia?* Così la soddisfazione morale o il rimorso, in quanto sono *piacere* o *pena*, in quanto sono *passioni*, cioè in quanto sono fenomeni della sensibilità, sembrano a Kant non meno inesplicabili dell'idea stessa di dovere. Ei vede in essi un mistero; ma questo mistero si risolve in una impossibilità. Se il merito morale fosse pura conformità

alla *legge* come legge: pura *razionalità*, puro *formalismo*, se essa fosse l'opera di una pura libertà trascendentale ed estranea ad ogni tendenza naturale, non produrrebbe alcuna gioia nell'ordine della natura, alcuna espansione dell'essere sensibile, alcun calore intimo, alcun palpito di cuore. Del pari, se la cattiva volontà, sorgente dal demerito, potesse, ipoteticamente, non trovarsi nel tempo stesso contraria ad *alcuna* delle tendenze naturali del nostro essere, ma tutte le servisse, essa non produrrebbe alcuna sofferenza; il demerito in tal caso dovrebbe *naturalmente* sboccare nella perfetta felicità sensibile e passionale. Se così non accade, gli è perchè l'atto morale od immorale, anche allorquando lo si suppone sovrasensibile intenzionalmente, trova ancora nella nostra natura « patologica » degli aiuti o degli ostacoli. Se noi godiamo o soffriamo, non è più perchè sia la nostra intenzione contraria o conforme a una legge razionale fissa, a una legge di libertà sovranaturale, ma perchè si trova nel tempo stesso contraria e conforme alla nostra natura sensibile, sempre più o meno variabile.

In altre parole, la soddisfazione morale o il rimorso non provengono dal nostro *rapporto a una legge morale « a priori »*, ma dal nostro *rapporto alle leggi naturali* ed empiriche.

Anche il semplice *piacere* ragionevole che noi possiamo provare universalizzando una massima di condotta, non si spiega ancora che colla tendenza *naturale* dello spirito a superare ogni confine particolare, e, in un modo generale, colla tendenza di ogni attività a continuare incessantemente il movimento iniziato.

Anche il semplice *piacere* che possiamo provare rendendo universale una massima di condotta non si spiega ancora che colla tendenza al naturale dello spirito a sorpassare ogni limite particolare e « in linea generale » colla tendenza di ogni attività a continuare senza fine il movimento incominciato. Se non si fanno intervenire considerazioni empiriche, ogni godimento *morale*, o anche *razionale*, o perfino *logico*, diverrà non solo inesplicabile, ma impossibile *a priori*. Si potrà ammettere ancora una *superiorità* dell'ordine e della ragione su quello della

sensibilità o della natura, ma non una *rispondenza* possibile di questi due ordini uno nell'altro, *rispondenza* che è tutta *a posteriori*. Affinchè la sanzione interiore fosse veramente *morale*, bisognerebbe che non avesse nulla di sensibile o di *patologico*, cioè precisamente nulla di piacevole o di penoso passionalmente; bisognerebbe che fosse l'*apatia* degli stoici, una *serenità* perfetta, un'*atarassia*, una soddisfazione sovrasensibile e sovrapassionale; occorrerebbe che fosse, relativamente a questo mondo, il *nirvana* dei buddisti, il completo distacco da ogni πάθος; bisognerebbe dunque che perdesse ogni carattere di *sanzione sensibile*. Una legge sovrasensibile non può avere che una sanzione sovrasensibile, e per conseguenza estranea a ciò che si chiama piacere o dolore naturale; questa sanzione è altrettanto indeterminata per noi quanto lo stesso ordine sovrasensibile *x*.

In fondo la sanzione della *morale* e realmente sensibile è un caso particolare di questa legge *naturale* secondo la quale, ogni impiego di energia è accompagnata da piacere. Questo piacere scema, sparisce e lascia al suo posto il dolore secondo le resistenze *interiori* e *esteriori* che l'attività incontra. Nell'*interno* dell'essere, l'attività può incontrare quelle resistenze sia nella natura dello spirito e nel *temperamento intellettuale*, sia nel carattere e nel *temperamento morale*. Le attitudini di spirito differiscono naturalmente secondo gli individui; un poeta non sarà certo un buon notaio, e si comprendono le angoscie di Alfredo De Musset giovane di studio; un poeta d'immaginazione non sarà quasi mai un matematico, e si comprendono le proteste di Victor Hugo contro la tortura degli *x* e degli *y*.

Ogni intelligenza sembra avere un certo numero di direzioni verso le quali è spinta a preferenza da abitudini ereditarie; quando si scosta da quelle direzioni soffre. Questa sofferenza può diventare in certi casi un vero strazio ed accostarsi assai al rimorso « morale ». Supponiamo, per es., un artista che senta dentro di sè il genio e che si trovi condannato tutta la vita ad un lavoro manuale: questo sentimento d'un'esistenza perduta, d'un compito inadempiuto, d'un ideale non realizzato lo incal-

zerà, ossessionerà la sua sensibilità, quasi come la coscienza d'una caduta morale. Ecco dunque un esempio dei piaceri e dei dolori che spettano ad ogni espressione dell'attività in qualsiasi sfera.

Dal temperamento intellettuale passiamo ora al temperamento morale. Qui ancora ci troviamo in presenza di parecchie tendenze istintive, che produrranno la gioia ed il dolore secondo la docilità e la resistenza della volontà; tendenze all'avarizia, alla carità, al furto, alla sociabilità, alla ferocia, alla pietà, ecc. Queste tendenze tanto diverse possono esistere in uno stesso carattere e trascinarlo in tutti i sensi; la gioia che prova l'uomo dabbene a seguire i suoi *istinti* sociali avrà dunque come correlato quella che il delinquente prova a seguire i suoi *istinti* antisociali. È nota l'esclamazione di quel giovane malfattore citato da Maudsley: « Dio! quanto è mai bello rubare! Anche se possedessi dei milioni vorrei ancora essere un ladro ». Quando questa voluttà del male non è compensata da alcun rimpianto o rimorso posteriore (ed è quanto dovrebbe accadere, secondo i criminalisti, nei nove decimi dei delinquenti di razza), ne segue un capovolgimento totale nella direzione della coscienza, simile a quello che si produce nell'ago calamitato; siccome i cattivi istinti soffocano tutti gli altri, è da quelli che viene la sola sanzione *patologica*. Se il giovane ladro di cui parla Maudsley, avesse perduto una occasione di rubare, avrebbe certo sofferto interiormente provando come l'abbozzo di un rimorso.

Il fenomeno patologico, designato col nome di *sanzione interiore*, può essere dunque considerato come indifferente, in se stesso, alla qualità morale degli atti. La sensibilità che implica fenomeni di tal sorta, non ha per nulla la stabilità della ragione. Essa appartiene al numero di quelle cose « ambigue a doppio uso » di cui parla Platone e può favorire il male come il bene. Le nostre tendenze, le nostre passioni non sanno ciò che vogliono; hanno bisogno di essere dirette dalla ragione e la gioia o il dolore che possono generare non deriva tanto dalla loro conformità col fine proposto dalla *ragione*, quanto dalla conformità con il fine verso il quale si volgevano naturalmente da

se stesse. In altri termini, la gioia del bene operare ed il rimorso del mal fare non sono mai proporzionati in noi al trionfo del bene o del male morale, ma alla lotta che devono sostenere contro le tendenze del nostro essere fisico o psichico.

Se gli elementi del rimorso o della gioia interiore, provenienti anch'essi dalla sensibilità, sono in genere variabili, ve ne sono di quelli che presentano una certa fissità e che possono sussistere negli esseri elevati; noi vogliamo parlare di quella soddisfazione che prova sempre un individuo a sentirsi collocato tra gli esseri superiori, in conformità al tipo normale della sua specie, adattata, per così dire, al proprio ideale; questa soddisfazione corrisponde alla sofferenza intellettuale di sentirsi degradato di fronte alla propria specie, caduto al livello degli esseri inferiori. Pur troppo una tale soddisfazione, un tal genere di rimorso intellettuale non si manifestano chiaramente che negli spiriti filosofici; inoltre, questa sanzione, limitata ad un piccolo numero d'esseri morali, porta con sè una certa provvisoria antinomia. Effettivamente, la sofferenza prodotta dal contrasto tra il nostro ideale e la realtà del nostro stato, deve essere in noi tanto più grande in quanto noi abbiamo una piena coscienza dell'ideale, poichè allora noi acquistiamo una più netta visione della distanza che ce ne separa. La suscettibilità della coscienza va dunque aumentando in misura diretta del suo sviluppo e la vivacità del rimorso è una misura dello sforzo stesso che noi compiamo verso la moralità. Mentre gli organismi sono sempre più sensibili ad ogni specie di dolore che venga dall'esterno e che in media, ad esempio, un bianco soffre di più, nella sua vita, di un negro, nel tempo stesso gli esseri meglio organizzati moralmente sono più esposti che gli altri a questa sofferenza interiore e di cui la causa è sempre loro presente: la sofferenza dell'ideale non realizzato. Il vero rimorso colle sue raffinatezze, i suoi scrupoli dolorosi, le sue intime torture, può colpire gli esseri non in ragione inversa, ma in ragione diretta del loro perfezionamento.

In definitiva, la morale volgare ed anche la morale kantiana, tendono a fare del rimorso un'*espiazione*, un

rapporto misterioso e inesplicabile tra la volontà morale e la natura; e allo stesso modo, tendono a fare della soddisfazione morale una ricompensa. Noi abbiamo tentato di ricondurre il rimorso sensibile ad una semplice *resistenza* naturale delle tendenze più profonde del nostro essere, e la soddisfazione sensibile a un sentimento naturale di *facilità*, di larghezza, di libertà che noi proviamo quando cediamo a queste tendenze. Se vi ha una sanzione sovrasensibile essa deve essere, ripetiamolo, estranea al *senso* propriamente detto, alla passione, al πάθος.

Siamo lontani dal negare per ciò l'utilità pratica di quello che si chiamano i piaceri morali e le sofferenze morali. La sofferenza, ad esempio, se non si giustifica come *penalità*, si giustifica spesso come utilità. Il rimorso acquista valore quando può servirci a qualche cosa, quando è la coscienza d'una imperfezione tuttora esistente sia nelle cause, sia negli effetti, e di cui l'atto trascorso era semplicemente il segno; allora egli non si proietta sull'atto stesso, ma sulla imperfezione rivelata dall'atto o sulle conseguenze che ne sgorgano, è un pungolo che serve a spingerci innanzi. Da questo punto di vista, che non è precisamente quello della sanzione, la sofferenza del rimorso e tutta la sofferenza in genere, l'austerità, acquistano un valore morale che non bisogna dimenticare e che dimenticano troppo spesso i puri utilitaristi. Si ricorda l'orrore di Bentham per tutto ciò che ricordava il *principio ascetico*, per tutto ciò che gli sembrava il minimo sacrificio d'un piacere: aveva torto. La sofferenza può spesso essere in morale quello che sono gli amari in medicina, un tossico possente. Lo stesso malato ne sente il bisogno: chi abusò del piacere è il primo a desiderare il dolore, ad assaporarlo; è per una ragione analoga che, dopo aver abusato di dolciumi, si giunge ad assaporare una infusione di china. Il vizioso giunge ad assaporare non solo il suo vizio, ma le stesse gioie che gli procurava: le disprezza a tal punto che, per dimostrarlo a se stesso, ama di sentirsi soffrire. Ogni macchia ha bisogno d'un acido per essere cancellata: il dolore può essere questo acido. Se esso non può mai costituire una *sanzione* morale, il male patologico e quello morale essendo eterogenei,

esso può diventare talvolta un utile cauterizzatore. Sotto questo nuovo aspetto egli ha un valore incontestabile di medicina: ma, pertanto, perchè sia veramente morale deve essere consentito, domandato dall'individuo stesso. Inoltre, non bisogna dimenticare che una cura non deve durare troppo, nè sopratutto essere eterna. Le religioni e la morale classica hanno compreso ciò che vale il dolore, ma ne hanno abusato. Esse hanno fatto come quei chirurghi che, meravigliati del risultato delle loro operazioni, non chiedono altro che di tagliare gambe e braccia. « Tagliare » non può essere mai uno scopo, e l'ultimo fine deve essere di « ricucire ». Il rimorso non vale che per condurre ad una risoluzione definitivamente buona.

Noi abbiamo mostrato che si può considerare il rimorso sotto un duplice aspetto, sia come la constatazione dolorosa e relativamente *passiva* di un fatto (disobbedienza ad una tendenza più o meno profonda dell'essere, inferiorità dell'individuo in rapporto alla specie o al proprio ideale), sia come uno sforzo più o meno ancor penoso, ma attivo ed energico, per uscire da questo stato d'inferiorità. Sotto il suo primo aspetto il rimorso può essere logicamente e fisicamente necessario; ma non diventa moralmente buono che quando riveste il secondo carattere. Il rimorso è dunque tanto più morale, quanto meno somiglia ad una vera *sanzione*. Vi sono temperamenti in cui questi due caratteri del rimorso sono assai nettamente scissi; ve ne sono di quelli che possono provare una sofferenza cocentissima e perfettamente inutile; ve ne sono altri che (essendo in essi predominanti la ragione e la volontà) non hanno bisogno di molto soffrire per riconoscere che hanno fatto male ed imporsi un castigo riparatore; questi ultimi sono superiori dal punto di vista morale, ciò che prova che la pretesa sanzione interiore, come tutte le altre, non si giustifica che come mezzo di *azione*.

Capitolo IV.

Critica della sanzione religiosa e metafisica.

I.

Sanzione religiosa.

Maggiormente procediamo in questa critica, più la *sanzione* propriamente detta, cioè la *patologia* morale, ci sembra come una specie di parapetto, avente la sua utilità là soltanto ove si trova un sentiero tracciato e qualcuno che vi cammina su. Oltre la vita, nell'eterno precipizio, i parapetti diventano completamente superflui. Una volta cessata *la prova* dell'esistenza non c'è più ragione di ritornarci su, se non è, ben inteso, per trarne delle esperienze e dei saggi insegnamenti, nel caso in cui ci fosse necessario ricominciare con nuove prove. Tale non è il pensiero delle principali religioni umane. Le religioni in quanto comandano una certa regola di condotta, l'obbedienza a certi riti, la fede in tali o tal'altri dogmi, hanno tutte quante bisogno d'una sanzione per confermare i loro comandi. Esse si accordano tutte quante nell'invocare la sanzione più sgradevole che immaginar si possa: a quelli che hanno violato i loro ordini in un modo o nell'altro esse promettono delle pene eterne e fanno delle minaccie che superano tutto ciò che l'uomo più furioso può sognarsi d'infliggere al suo peggiore nemico.

Per ciò, come su molti altri punti, le religioni sono in completo disaccordo con lo spirito del nostro tempo; ma è strano il pensare che esse sono seguite ancora da un gran numero di filosofi e di metafisici. Immaginandosi Dio come la più terribile delle potenze, se ne conclude che, quando è irritato, deve infliggere i più terribili castighi. Si dimentica che Dio, questo supremo ideale, dovrebbe essere incapace di far del male a chiunque, ed a maggior

ragione di rendere il male per li male. Precisamente perchè Dio è concepito come la massima potenza, potrebbe non infliggere altro che il *minimum* di pena, poichè più è grande la forza di cui si dispone, meno si è costretti ad usarla per ottenere un dato effetto. Inoltre, poichè si vede in lui la bontà suprema, è impossibile di rappresentarlo come capace d'infliggere anche questo *minimum* di pena; bisogna pure che il *padre celeste* abbia questa superiorità sui padri della terra, di non sferzare i suoi figli. Infine, essendo egli ipoteticamente la suprema intelligenza, noi ci rifiutiamo di credere che egli faccia qualcosa senza ragione: ora, per quale ragione farebbe soffrire un colpevole? Dio è al di sopra d'ogni oltraggio e non ha bisogno di difendersi, tanto meno di colpire.

Le religioni sono tutte inclini a rappresentarsi l'uomo cattivo come un Titano in lotta contro lo stesso Dio. Giove, una volta vittorioso, prende naturalmente le sue misure precauzionali e schiaccia il suo avversario incatenandolo ad una montagna. Ma è farsi d'Iddio un'abbastanza strana idea, il raffigurarselo che lotta materialmente con i colpevoli senza perdere nulla della sua maestà e della sua santità! Dal momento in cui la legge morale personificata lotta così, fisicamente, con i colpevoli, perde precisamente il suo carattere di legge; si abbassa fino ad essi, fallisce. Un Dio non può lottare con un uomo: si mette in pericolo di essere battuto, come avvenne dell'Angelo per mano di Giacobbe. O Dio, questa legge vivente, è l'onnipossente e allora noi non possiamo veramente *offenderlo*, ma egli pure non deve punire; o noi siamo in grado di offenderlo realmente, ma allora noi possiamo su di lui qualcosa, non è l'onnipotenza, non è l'assoluto, non è Dio. I fondatori di religioni hanno creduto che la legge più santa fosse quella più forte: è assolutamente il contrario. L'idea di forza si trova logicamente nel rapporto d'una potenza ad una resistenza; ogni forza fisica è dunque, moralmente, una debolezza. Concezione strana e antropomorfica quella di supporre un Dio avente un carcere o una

« gehenna » e per servitore e carceriere Satana. Insomma Satana non è più responsabile dell'inferno di quello che lo sia il boia degli strumenti di supplizio che gli si affidano; può essere magari anche compianto del mestiere che gli tocca fare. La vera responsabilità è al di sopra della sua testa, non è che l'esecutore delle alte opere della giustizia divina ed un vero filosofo potrebbe anche sostenere che il vero demone qui è Dio. Se una legge umana e civile non può far senza della sanzione fisica, ciò accade in quanto essa è una legge civile ed umana. Non così accade per la legge morale, che si suppone non protegga che un principio, e che è rappresentata come immutabile, eterna, impassibile in qualunque caso; non si può essere *passibile* davanti ad una legge *impassibile*. La forza non potendo nulla contro quella, essa non ha bisogno di rispondere colla forza. Quegli che crede di aver capovolta la legge morale, deve sempre trovarsela ritta in piedi, come Ercole vedeva risorgere perennemente dalla sua possente stretta il gigante che credeva atterrato per sempre. Essere eterno, ecco la sola vendetta possibile del bene nei riguardi di quelli che lo violano e l'offendono.

Se Dio avesse creato delle volontà di natura così perversa da averle indefinitamente nemiche, sarebbe ridotto, di fronte a queste, alla più completa impotenza; non potrebbe che compiangerle e compiangere se stesso di averle create. Il suo dovere non sarebbe più di colpirle, ma di alleviare la loro sventura il più che gli riuscisse possibile; di mostrarsi tanto più dolce e buono quanto più esse sono cattive; i dannati, se fossero veramente inguaribili, avrebbero maggior bisogno delle delizie celesti degli stessi eletti. Non c'è via di mezzo: o i colpevoli possono essere ricondotti al bene, allora il preteso inferno altro non sarà che un'immensa scuola in cui si cercherà di aprire gli occhi di tutti i reprobi e di farli risalire il più presto possibile al cielo; o i colpevoli sono incorreggibili come dei maniaci incurabili (ciò che è assurdo), allora saranno eternamente da compiangere ed una bontà suprema dovrà procurare di compensare, la loro miseria

con tutti i mezzi immaginabili, colla somma di tutte le felicità sensibili. In qualunque modo lo si consideri, il dogma dell'inferno ci appare così come l'opposto della verità.

Del resto, *dannando* un'anima, cioè scacciandola per sempre dalla sua presenza o, in termini meno mistici, escludendola per sempre dalla verità, Dio escluderebbe se stesso da quell'anima, limiterebbe la sua potenza e si dannerebbe anche in una certa misura. La pena della dannazione ricade su quello che l'infligge. In quanto alla pena del senso, per quanto i teologi vi sottilizzino sopra, è certamente più insostenibile ancora anche se presa in un senso metaforico. Invece di dannare, Iddio non può che chiamare eternamente a sè quelli che se ne sono allontanati; è sopratutto per i colpevoli che bisognerebbe dire con Michelangelo: « Che Dio apre largamente le sue braccia sulla croce simbolica ». Noi ce lo rappresentiamo come chi guarda troppo dall'alto perchè ai suoi occhi i reprobi non possano essere altro che degli infelici; ora gli infelici non dovrebbero essere come tali, se non sotto gli altri rapporti, i prediletti della bontà infinita?

II.

Sanzione d'amore e di fratellanza.

Finora abbiamo considerato come legati i due aspetti della sanzione: *castigo* e *ricompensa*, ma forse è possibile considerarli separatamente. Certi filosofi, per es., sembrano disposti a negare la ricompensa propriamente detta, il diritto alla ricompensa, per ammettere come legittimo solo il castigo (1). Noi crediamo che questa posizione sia la più difficile da prendersi nell'esame della questione. Ve n'è un'altra tutta opposta difesa da un altro filosofo e che noi dobbiamo esaminare per essere completi: rifiu-

(1) JANET, *La Morale*, pag. 590.

tare completamente il castigo, sforzandosi tuttavia di mantenere un rapporto razionale tra il merito e la felicità (1).

Questa dottrina rinuncia all'idea kantiana che fa del merito la conformità ad una legge unicamente formale. L'universo è rappresentato come un'immensa società in cui ogni dovere è sempre un dovere, verso qualcosa d'attivo e di vivente. In questa società « quegli che ama dev'essere amato »; che di più naturale? Dire che l'uomo virtuoso merita la felicità « è dire che ogni buona volontà gli vuol bene in ricambio del bene che egli ha voluto ». Il rapporto del merito alla felicità diventa allora « un rapporto da volontà a volontà, da persona a persona, un rapporto di riconoscenza e per conseguenza di fratellanza e di amore morale »(2). Così nell'idea di ricambio e di riconoscenza si troverebbe il legame cercato tra la buona azione e la felicità. L'*amabilità* sarebbe il nuovo principio della sanzione, principio che, pure escludendo il castigo, basterebbe a giustificare una specie di ricompensa non materiale, ma morale. Si deve notare che questa sanzione non è valevole per un essere che per ipotesi si considerasse come assolutamente solitario; ma, secondo la dottrina che esaminiamo, un essere simile non esiste; non si può abbandonare la società perchè non si può uscire dall'universo. La legge morale non è dunque in fondo che una legge sociale, e quanto abbiamo detto dei rapporti attuali fra i vari uomini vale pure per i rapporti ideali di tutti gli esseri gli uni verso gli altri. Sotto questo aspetto la ricompensa diventa una specie di « risposta d'amore »; ogni buona azione somiglia un « appello rivolto a tutti gli esseri del vasto universo »; pare illegittimo che questo appello non sia inteso, e che l'amore infecondo non produca la riconoscenza: l'amore suppone la mutualità dell'amore, di conseguenza la cooperazione, il concorso, di seguito ancora la soddisfazione della volontà e la felicità. In quanto alla disgrazia sensibile d'un essere si spiegherebbe, in questa dottrina, con la presenza di qualche

(1) Fouillée, *La liberté et le déterminisme.*
(2) *Ibid.*

volontà cieca ergentesi contro di lui dal seno della natura e dal seno della società universale. Ora, se, per ipotesi, un essere è veramente amante diventerà amabile non solo agli occhi degli uomini, ma agli occhi di tutte le volontà elementari che costituiscono la natura; acquisterà così una specie di diritto ideale ad essere rispettato e aiutato da esse, per conseguenza essere felice per loro mezzo. Si possono considerare tutti i mali sensibili — pene, malattie e morte — come causate da una specie di guerra e di odio cieco delle volontà inferiori; quando questo odio prende per vittima l'amore stesso, noi ce ne indignamo, e che cosa vi è di più giusto? Se l'amore altrui non deve essere pagato che coll'amore, noi abbiamo la coscienza almeno che deve esserlo con quello della natura stessa, non soltanto con quello di questo o di quell'altro individuo; questo amore della natura, così universalizzata, diventerà per quello che ne è l'oggetto, la felicità compresa la felicità sensibile; il legame tra la buona volontà e la felicità, che noi volevamo spezzare, sarà nuovamente intrecciato.

Questa ipotesi, ne conveniamo, è la sola ed ultima risorsa per giustificare metafisicamente il sentimento empirico d'indignazione che produce in noi il male sensibile quando accompagna la buona volontà. Soltanto consideriamo bene quello che avvolge l'ipotesi. Bisogna giungere, in questa dottrina, ad ammettere senza prova che tutte le volontà che costituiscono la natura sono per essenza e per direzione analoghe, in modo da convergere verso lo stesso punto. Se il bene che persegue, ad esempio, una società di lupi, fosse nel fondo delle cose tanto differente da quello cercato dalla società umana, la bontà d'un uomo non avrebbe razionalmente nulla di rispettabile per quello d'un lupo e viceversa. Bisogna dunque completare l'ipotesi precedente con quest'altra seducentissima ed audacissima, che noi abbiamo altrove enunciata come possibile. « All'evoluzione esterna, di cui le forme sono così varie non corrisponderebbe una tendenza, una aspirazione interiore eternamente uguale che affatica tutti gli esseri? ». Non vi sarebbe in essi una connes-

sione di tendenze e di sforzi analoghi alla connessione anatomica segnalata da G. Saint-Hilaire negli organismi? (1).

Secondo questa dottrina l'idea di sanzione viene a fondersi nell'idea più morale di *cooperazione;* quegli che fa il bene universale lavora ad un'opera così grande che ha idealmente diritto al concorso di tutti gli esseri, membri dell'unico tutto, dal primo atomo alla corteccia cerebrale del più elevato organismo. Quegli che fa il male dovrebbe al contrario ricevere, da tutti, un « rifiuto di concorso » all'opera sua, ciò che sarebbe una specie di punizione negativa; esso verrebbe a trovarsi moralmente isolato, mentre il buono sarebbe in comunione con l'universo.

Così ristretta, purificata, salvata dalla metafisica, quest'idea d'un'armonia finale tra il bene morale e la felicità diviene pienamente ammissibile. Ma in primo luogo, non è più veramente la sanzione d'una *legge* formale: tutto ciò che rimaneva dell'idea di legge propriamente necessaria o imperativa, di sanzione egualmente necessaria, disparve. Non è più la legge formale di Kant, nè il giudizio sintetico *a priori* per il quale la legalità sarebbe unita alla felicità come ricompensa; in una parola, non è più un regime di *legislazione*, di conseguenza di vera *sanzione*. Del pari noi possiamo dire che ci si trasporta qui in una regione superiore a quella della *giustizia* propriamente detta; questa è la regione della *fraternità*. Non è più la giustizia commutativa perchè l'idea di fraternità esclude quella di uno scambio matematico, d'una bilancia di servizi esattamente commensurabili ed eguali sotto l'aspetto della quantità: la buona volontà non misura il suo contraccambio a quello che ricevette: essa rende talvolta due e anche dieci per uno. Non è del pari la giustizia distributiva nel senso esatto della parola, poichè l'idea d'un'esatta distribuzione, anche *morale*, non è più quella della fraternità. Il figliuol prodigo può essere anche maggiormente festeggiato del

(1) V. la nostra *Morale anglaise contemporaine*, p. 370, e FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*, libro V).

figliuol savio. Si potrà amare un colpevole ed il colpevole avrà più d'ogni altro essere bisogno di essere amato. Ho due mani, l'una per stringere la mano di quelli coi quali cammino nella vita, l'altra per sollevare quelli che cadono. Potrei, anzi, a questi, porgere ambo le mani. Così in tale sfera, i rapporti puramente razionali, le armonie puramente intellettuali, a maggior ragione i rapporti legali sembrano scomparire: per ciò stesso scompare il rapporto veramente razionale, logico e anche quantitativo, che rilegherebbe la buona volontà a una proporzione determinata di bene esteriore e d'amore interiore. Da ciò risulta una specie di antinomia: l'amore è, o una grazia particolare e un'elezione che non assomiglia ad una sanzione, o una specie di grazia generale e di eguaglianza ideale estesa a tutti gli esseri che non rassomiglia ad una sanzione neppur essa. Se io amo più un uomo che l'altro, non è certo che il suo amore sia in ragione diretta del suo merito, e se amo tutti gli uomini nella loro umanità, se li amo universalmente, ugualmente, la proporzione tra il merito e l'amore sembra ancora scomparire. D'altronde *le buone volontà* stesse non vorrebbero senza dubbio, nella giustizia ideale, essere soggette a qualche segno di preferenza; le vittime volontarie dell'amore non accetterebbero di essere poste avanti gli altri in una nuova distribuzione dei beni sensibili. Esse obbietterebbero che, dopo tutto, la sofferenza volontaria è meno compatibile di quella imposta; per chi ammette la superiorità dell'ideale sulla realtà, l'uomo dabbene è il ricco, anche quando questa ricchezza sovrasensibile presentò per lui degli inconvenienti e delle pene sensibili.

Tali sono le difficoltà che solleva, noi crediamo, questa teoria. Queste difficoltà non sono, può darsi, insolubili, ma la loro soluzione sarà certamente una modificazione profonda portata all'idea tradizionale di sanzione; poichè, per ciò che riguarda la pena, il castigo è scomparso: e per ciò che riguarda la ricompensa, il compenso puramente giusto sembrerà svanire nelle relazioni superiori di fraternità, sfuggendo a precise determinazioni. Da una parte, il male sensibile (compresa la morte) ci indigna sempre moralmente, qualunque sia il

carattere buono o cattivo della volontà che esso viene ad ostacolare. La sofferenza ci urta in se stessa ed indipendentemente dal suo punto d'applicazione. Una distribuzione di sofferenza è dunque, moralmente, inintelligibile. D'altra parte, in ciò che riguarda la felicità, noi vogliamo che tutti siano felici. Queste nozioni portano un perturbamento grave nella *bilancia* della sanzione. La proporzionalità, la razionalità, la legge, non sono applicabili che a relazioni d'ordine e di utilità sociale, di difesa e di scambio, di commutazione e di distribuzione matematica. La sanzione propriamente detta è dunque un'idea del tutto umana, che entra come elemento necessario nel concetto della nostra società, ma che si potrebbe scartare senza contraddizione alcuna, d'una società molto superiore, composta di saggi come Buddha e Gesù.

Insomma, gli utilitari ed i kantiani, posti ai due poli opposti della morale, sono pure vittima dello stesso errore. L'utilitario, che sacrifica anche la minima parte della sua esistenza per la speranza di vedere un giorno questo sacrificio rendergli qualcosa oltre la vita, fa un calcolo irrazionale dal suo punto di vista, poichè nell'assoluto, non gli è dovuto, per la sua devozione interessata, nulla di più di quello che gli sarebbe dovuto per una cattiva azione interessata. D'altra parte il kantiano che si sacrifica ad occhi chiusi, senza nulla chiedere e calcolare, non ha più un vero *diritto* al compenso, ad un indennizzo: è razionale, che, quando non si mira ad uno scopo, vi si rinuncia, e il kantiano non mira alla felicità. Ci si obbietterà che, se la legge morale ci obbliga, essa è tenuta in qualche modo verso di noi? Si dirà che vi può essere un « ricorso dell'agente contro la legge? », che se, ad esempio, la legge esige senza compenso l'annullamento dell'*ego*, essa è la crudeltà suprema; una « legge crudele è giusta? » (1). Noi risponderemo che bisogna qui distinguere tra due cose: le fatali circostanze della vita e la legge che regola la nostra condotta in queste circostanze. Le congiunture fatali della vita possono essere crudeli: accusatene la natura; ma una legge non potrà mai *sembrare*

(1) P. JANET, *La Morale*, p. 582.

crudele a quello che è convinto della sua *legittimità*. Colui che considera ogni sozzura come un delitto non può trovar crudele il serbarsi casto. Per chi crede in una « legge morale » è impossibile di giudicare questa legge ponendosi da un punto di vista umano: poichè essa è ipoteticamente incondizionale, irresponsabile e si ritiene ch'essa ci parli dal fondo dell'assoluto. Essa non fa con noi un contratto in cui noi possiamo discuterne tranquillamente le clausole, bilanciare i vantaggi e gli inconvenienti.

In fondo — anche nella morale kantiana — la sanzione non è che un supremo espediente per giustificare razionalmente e *materialmente* la legge *formale* del sacrificio, la legge morale. Si unisce la sanzione alla legge per legittimarla. La dottrina dei kantiani, spinta alle sue ultime conseguenze, dovrebbe piuttosto logicamente sboccare in una completa antinomia tra il puro « merito *morale* » e l'idea d'una ricompensa o anche d'una qualunque speranza sensibile: essa dovrebbe poter riassumersi in questo pensiero d'una donna orientale che ci tramanda il sire de Joinville: « Yves, frate predicatore, vide un giorno a Damasco una vecchia donna che portava colla mano destra una scodella di fuoco e colla sinistra una fiala piena d'acqua. Yves le chiese: — Che cosa vuoi tu fare di ciò? — Essa gli rispose che voleva col fuoco bruciare il paradiso, con l'acqua estinguere l'inferno. Ed egli le chiese: — Perchè tu vuoi fare questa cosa? — Perchè io non voglio che si faccia il bene per la ricompensa del paradiso o per paura dell'inferno, ma semplicemente per l'amor di Dio ».

Una cosa sembrerebbe conciliare tutto: sarebbe la dimostrazione che la virtù implica, analiticamente, la felicità: che scegliere tra lei ed il piacere sarebbe ancora scegliere tra due gioie, l'una inferiore, l'altra superiore. Gli stoici lo credevano, Stuart Mill anche ed Epicuro del pari.

Questa ipotesi può verificarsi senza dubbio per un piccolo numero d'anime elette, ma la sua realizzazione completa non è « in questo mondo »; la virtù non è punto ivi una *perfetta* ricompensa sensibile, una *piena* ricompensa (*praemium ipsa virtus*). È poco sicuro che

un soldato il quale cade agli avamposti colpito da un proiettile nemico, provi, nel *sentimento* del dovere compiuto, una somma di *gioia* equivalente alla felicità di un'intera vita. Riconosciamolo, la virtù non è la felicità sensibile. Di più, non vi sono ragioni naturali e tanto meno morali perchè lo ridiventi in seguito. Del pari, quando si pongono certe alternative, l'essere morale ha la sensazione d'essere preso in un ingranaggio: è legato, è prigioniero del « dovere »: non può svincolarsi e non ha che da aspettare il moto del grande movimento sociale o naturale che deve stritolarlo. La necessità del sacrificio, in molti casi è un cattivo numero: lo si estrae, lo si pone sul proprio cappello, non senza qualche fierezza e si va. Il dovere allo stato acuto fa parte degli avvenimenti tragici che cadono sulla vita; vi sono delle esistenze che quasi vi sfuggirono e sono considerate quasi fortunate.

Se il dovere può fare così delle vittime reali, queste vittime acquistano dei titoli eccezionali ad un compenso visibile, dei titoli alla felicità sensibile, superiore a quella degli altri sventurati, dei martiri della vita? Non sembra. *Ogni* sofferenza volontaria o non, ci sembra sempre come se richiedesse un compenso ideale, e ciò unicamente perchè è una sofferenza. Compenso, cioè bilanciamento, è una parola che sta ad indicare un rapporto logico e sensibile, per niente morale. Parimenti per tutte le parole di ricompensa e di pena che hanno lo stesso senso. Sono termini della lingua della passione impropriamente traslati nel discorso morale. Il compenso ideale dei beni e dei mali sensibili è tutto quello che si può conservare delle idee volgari sul castigo e la ricompensa. Bisogna ricordarsi che la Nemesi antica non castigava soltanto i cattivi, ma anche i felici della vita, quelli che avevano avuto più assai della parte loro spettante di gioia. Il Cristianesimo del pari, nei tempi primitivi, considerava i poveri, i malati di spirito e di corpo, come quelli che avevano maggiori probabilità d'essere un giorno gli eletti. L'uomo ricco del Vangelo è minacciato dei castighi infernali senz'altra apparente ragione che la sua ricchezza. I primi saranno gli ultimi. Oggi ancora, questo movi-

mento di bilancia nel grande organismo del mondo ci sembrerebbe desiderabile. L'ideale parrebbe l'assoluta eguaglianza della felicità fra tutti gli esseri, qualunque essi fossero. La vita, al contrario, è una consacrazione perpetua dell'ineguaglianza; la maggior parte degli esseri viventi, buoni o cattivi, potrebbe dunque pretendere a una specie di riparazione nel campo dell'ideale, ad una specie di bilancia delle gioie, ad un livello universale. Bisognerebbe appianare l'oceano delle cose. Nessuna induzione tratta dalla natura può fare supporre che ciò non sia per avvenire mai, al contrario; e d'altra parte non si può trarre da alcun sistema morale, con una deduzione rigorosa, il riconoscimento di un vero diritto morale, ad un tal compenso della pena sensibile. Questo compenso, *desiderato* dalla sensibilità, la ragione non lo esige affatto, essa è assolutamente dubbia per la scienza, forse impossibile (1).

---

(1) Cfr. la nostra *Irréligion de l'avenir*, p. 358.

CONCLUSIONE.

Concludendo, non sarà inutile riassumere le principali idee che noi abbiamo sviluppato in questo lavoro.

Il nostro scopo era di cercare quale sarebbe una morale senza alcun obbligo assoluto e senza alcuna sanzione assoluta: fino a qual punto, per questa strada, può andare la scienza positiva e dove comincia il dominio delle speculazioni metafisiche?

Evitata, metodicamente, ogni *legge* anteriore e superiore ai *fatti*, di conseguenza *a priori* e categorica, noi dovemmo partire dai fatti stessi per trarne una legge, dalla realtà per trarne un ideale, dalla natura per trarne una moralità. Ora, il fatto essenziale e costitutivo della nostra natura è: che noi siamo degli esseri viventi e pensanti: alla vita dunque, nella sua forma di volta in volta fisica e morale noi dovemmo chiedere il principio conduttore.

È indispensabile che questo principio offra un duplice carattere, per così dire, nell'uomo nella vita cosciente ed in quella incosciente. La maggior parte dei moralisti non scorgono guari che il dominio della coscienza; cionondimeno è l'incosciente ed il subcosciente il punto essenziale dell'attività. La coscienza, è vero, può reagire e distruggere gradatamente, con la chiarezza dell'analisi, quello che la sintesi oscura dell'eredità aveva accumulato negli individui e nei popoli. La coscienza possiede una forza dissolvente della quale la scuola utilitaria e la scuola evoluzionista stessa non hanno tenuto abbastanza conto. Da ciò la necessità di ristabilire l'armonia tra la riflessione della coscienza e la spontaneità dell'istinto incosciente; bisogna trovare un principio d'azione che sia comune alle due sfere e che, di conseguenza, acquistando coscienza di sè, giunga piuttosto a fortificarsi che a distruggersi.

Questo principio, noi crediamo di averlo trovato nella *vita più intensa e più estesa che sia possibile*, sotto il rapporto fisico e mentale. La vita acquistando coscienza della sua intensità e della sua estensione, non tende a distruggersi: essa non fa che accrescere la sua forza.

Tuttavia vi sono, nel dominio della vita, delle antinomie che si producono per l'entrata in lizza delle individualità, la competizione di tutti gli esseri per la felicità e talora per l'esistenza. Nella natura l'antinomia del *struggle for life* non è in nessun modo risolta; il sogno del moralista è di ridurla il più che gli riesca possibile. Per ciò il moralista è tentato d'invocare una legge superiore alla vita stessa, una legge *intelligibile, eterna, soprannaturale*. Questa legge noi rinunziammo ad invocarla, almeno come legge: abbiamo collocato il mondo intelligibile in quello dell'ipotesi e non è da un'ipotesi che può derivarne una legge. Nuovamente dunque siamo costretti di rivolgerci alla vita, per regolare la vita. Ma allora è una vita più completa e più larga quella che può regolarne una meno completa e meno larga. Tale è, effettivamente la sola regola possibile per una morale esclusivamente scientifica.

Il carattere della vita che ci ha permesso d'unire, *in una certa misura*, l'egoismo e l'altruismo — unione che è la pietra filosofale dei moralisti — è quello che noi abbiamo chiamato la *fecondità morale*. Bisogna che la vita individuale si espanda in altri, per altri, e occorrendo, faccia di sè dono: ebbene, questa espansione non è contro natura: è, al contrario, secondo natura; di più è la condizione stessa della vera vita. La scuola utilitaria fu costretta ad arrestarsi, più o meno esitante, davanti a questa perpetua antitesi dell'*io* e del *tu*, del *mio* e del *tuo*, dell'interesse personale e del nostro interesse generale. Ma la vivente natura non si arresta davanti a questa divisione decisa e logicamente inflessibile; la vita individuale è espansiva verso gli altri perchè è feconda, ed è feconda per questo motivo stesso che è la vita. Dal punto di vista fisico, noi l'abbiamo visto, è un bisogno individuale quello di *produrre* un altro individuo, al punto da far sì che questo *altro* diventi un *noi-stessi*.

La vita, come il fuoco, non si conserva che comunicandosi. E ciò è tanto vero per l'intelligenza quanto per il corpo: è tanto impossibile chiudere l'intelligenza in se stessa quanto è impossibile costringere in sè una fiamma: essa è fatta per raggiare. La stessa forza d'espansione è nella sensibilità; bisogna che dividiamo la nostra gioia, bisogna che dividiamo il nostro dolore. È tutto l'essere nostro che è *socievole;* la vita non conosce le classificazioni assolute dei logici e dei metafisici; essa non può essere assolutamente egoista quando anche lo volesse. Noi siamo aperti da ogni parte, invasori ed invasi da ogni parte. Ciò deriva dalla legge fondamentale che la biologia ci ha fornita: *La vita non è solo nutrizione*, essa è produzione e fecondità. Vivere è tanto *spendere* quanto *acquistare.*

Dopo aver posta questa legge essenziale della vita psichica, noi ricercammo come se ne può fare uscire una specie d'equivalente dell'obbligo. Che cosa è insomma, l'obbligo, per chi non ammette *imperativi assoluti* o *leggi trascendenti?* — Una certa forma d'impulso. Infatti analizzate « l'obbligo morale », il « dovere », la « legge morale »; ciò che dona loro il carattere attivo è l'impulso inseparabile, è la forza che chiede di essere esercitata. Ebbene, è questa forza impulsiva che ci è sembrata il primo equivalente naturale del dovere soprannaturale. Gli utilitaristi sono ancor troppo assorbiti da considerazioni di finalità: essi dànno unica importanza allo *scopo*, che è per essi stessi l'*utilità* riducibile anch'essa al *piacere.* Essi sono edonisti, cioè essi fanno del piacere, sotto una forma egoista o simpatica, la grande molla della vita mentale. Noi, al contrario, ci collochiamo dal punto di vista della causalità efficiente e non della finalità; noi constatiamo in noi una causa che agisce anche prima del piacere come scopo; questa causa è la vita che tende, per la sua stessa natura, ad accrescersi e ad espandersi, trovando così il piacere come conseguenza ma non prendendolo come *fine.* L'essere vivente non è puramente e semplicemente un calcolatore alla Bentham, un finanziere calcolante sul suo libro il bilancio dei profitti e delle perdite: vivere non è calcolare, è agire. Vi ha nel-

l'essere una quantità di forza, una riserva d'attività che si impiega non per il piacere di dispensarla ma perchè bisogna che essa si dispensi; una causa non può non produrre i suoi effetti, anche senza considerazione di fine.

Noi siamo così giunti alla nostra formula fondamentale: il *dovere* non è che un'espressione staccata del *potere* che tende di passare necessariamente all'atto. Noi indichiamo per dovere null'altro che il *potere* che sorpassa la realtà, divenuto in rapporto a quella, un ideale; divenuto ciò che è, poichè esso è il germe dell'avvenire che supera di già il presente. Nessun principio soprannaturale nella nostra morale: è dalla vita stessa e dalla forza inerente alla vita che tutto deriva: la vita si fa essa stessa la sua legge colla sua aspirazione a svilupparsi incessantemente; essa si fa il suo obbligo d'agire con la sua potenza d'agire.

Noi lo mostrammo, invece di dire: *io devo, dunque io posso*, è più vero il dire: *io posso, dunque devo*. Da ciò l'*esistenza d'un certo dovere impersonale creato dal potere stesso di agire*. Tale è il primo equivalente naturale del dovere mistico e trascendente.

Il secondo equivalente, noi lo trovammo nella *teoria delle idee-forze* sostenuta da un filosofo contemporaneo: *l'idea stessa dell'azione superiore*, come quella d'ogni azione, *è una forza che tende a realizzarla*. L'*idea* è di già la *realizzazione* iniziata dell'azione superiore: l'obbligo non è, da questo punto di vista, che il sentimento della profonda *identità* esistente tra pensiero ed azione: è, per ciò stesso, il sentimento dell'*unità dell'essere*, dell'unità della vita. Quegli che non conforma la sua azione al suo più alto pensiero è in lotta con se stesso, interiormente scisso. Su questo punto ancora l'edonismo è superato; non si tratta qui di calcolare dei piaceri, di fare della contabilità e della finalità; si tratta di essere e di vivere, di sentirsi essere, di sentirsi vivere, d'agire come si è e come si vive, di non essere una specie di menzogna in atto, ma una verità in atto.

Un terzo equivalente del dovere è preso a prestito dalla sensibilità, non più, come i precedenti, dalla intelligenza e dall'attività. *È la fusione crescente delle sensi-*

bilità ed il *carattere sempre più socievole dei piaceri elevati*, da cui risulta una specie di *dovere* o di necessità superiore che ci spinge ancora naturalmente e razionalmente verso gli altri. In virtù dell'evoluzione, i nostri piaceri si allargano e diventano sempre più impersonali: noi non possiamo gioire nel nostro *io* come in un'isola chiusa. Il nostro ambiente, al quale andiamo sempre più adattandoci di giorno in giorno, è la società umana, e noi non possiamo più essere felici al di fuori di questo ambiente, come non potremmo respirare senz'aria. La felicità puramente egoista di certi Epicurei è una chimera, un'astrazione, un'impossibilità; i veri piaceri umani sono tutti, più o meno, *sociali*. L'egoismo puro, dicemmo, invece di essere una reale affermazione del proprio *io* ne è una *mutilazione*.

Così, nella nostra attività, nella nostra intelligenza, nella nostra sensibilità, vi ha una pressione che si esercita nel senso altruista, vi ha una forza d'espansione così potente quanto quella che agisce sugli astri: ed è questa forza d'espansione divenuta cosciente del *suo potere* che dà a se stessa il nome di *dovere*.

Ecco il tesoro di spontaneità naturale che è la vita e che crea nello stesso tempo la ricchezza morale. Ma, noi lo considerammo, la riflessione può trovarsi in antitesi con la spontaneità naturale, essa può lavorare a restringere unitamente il potere ed il dovere della sociabilità, quando la forza d'espansione verso gli altri si trova per caso in opposizione con la forza di gravitazione su di sè. Per quanto la lotta per la vita sia diminuita dal progresso della evoluzione, essa riappare in certe circostanze che sono, ai dì nostri, ancora frequenti. Senza una legge imperativa, come ridurre allora l'individuo ad un disinteresse definitivo, talvolta al sacrificio di se stesso?

Oltre questi *moventi*, che noi esaminammo precedentemente e che agiscono costantemente in circostanze normali, noi ne scoprimmo altri che chiamammo di volta in volta l'amore del *rischio fisico* e l'amore del *rischio morale*. L'uomo è un essere amico della speculazione, non soltanto in teoria, ma in pratica. Là ove cessa la certezza, nè il suo pensiero, nè la sua azione cessano per questo.

Alla legge categorica può sostituirsi, senza pericolo, una pura ipotesi speculativa; del pari, alla fede dogmatica si sostituisce una pura speranza ed all'affermazione cieca, l'azione. L'ipotesi speculativa è un rischio del pensiero: l'azione in conformità di questa ipotesi è un rischio della volontà: l'essere superiore è quello che agisce e rischia di più, sia con i suoi pensieri, sia con i suoi atti. Questa superiorità deriva dal fatto che egli possiede un maggior tesoro di forza interiore; ha maggior *potere* e perciò un maggior *dovere*.

Il sacrificio stesso della vita può essere ancora, in certi casi, un'espansione della vita, divenuta così intensa da preferire uno slancio di sublime esaltazione ad una serie d'anni terra terra.

Vi sono delle ore, noi l'abbiamo notato, in cui è possibile di dire ad un tempo: *vivo, vissi*. Se certe agonie fisiche e morali durano per anni e se si può, per così dire, esser morto a se stesso durante un'intera esistenza, è pure vero il contrario: una vita può essere concentrata interamente in un momento d'amore e di sacrificio.

Infine, nel modo stesso con cui la vita si fa obbligo d'agire per la sua stessa potenza d'azione, poichè nell'azione gode di sè ed essendo meno attiva è meno gioconda, con un'azione maggiore, gode di più. Anche nel dono di sè la vita si ritrova; anche morendo essa ha coscienza della sua ampiezza, che riapparirà altrove indistruttibile, sotto altre forme, poichè nulla, nell'universo, va perduto.

Insomma è la *potenza* della vita e l'*azione* che possono sole risolvere, se non completamente, almeno in parte, i problemi che si pone il pensiero astratto. Lo scettico, in morale come in metafisica, crede di sbagliare, lui e gli altri, che l'umanità si sbaglierà sempre, che il progresso è un inutile sgambettare: ha torto. Non vede che i nostri padri ci hanno risparmiati gli errori in cui essi caddero e noi risparmieremo i nostri ai venturi; non vede che vi è d'altronde, in tutti gli errori, qualche verità e che questa piccola parte di verità va affermandosi e crescendo. D'altra parte, quegli che ha la fede dogmatica crede di possedere, in eccezione a tutti gli altri, l'intera verità,

definitiva e categorica: ha torto. Non vede che ogni verità porta seco degli errori, che nulla vi è nel pensiero dell'uomo di così perfetto da essere definitivo. Il primo crede che l'umanità sia immobile, il secondo che sia giunta alla meta; vi è una via di mezzo fra queste due ipotesi: bisogna dirsi che l'umanità cammina e camminare noi pure. Il lavoro, come fu detto, vale la preghiera; val meglio o piuttosto è la vera preghiera, la vera provvidenza umana; agire, invece di pregare. Non abbiamo speranza che in noi e negli altri uomini; contiamo su di noi. La speranza, come la provvidenza, vede talora davanti a sè (*providere*). La differenza tra la provvidenza soprannaturale e la speranza naturale è questa: che l'una pretende modificare immediatamente la natura, con mezzi soprannaturali a sè conformi, l'altra non modifica che noi: è una forza che non ci è superiore, ma interiore: quelli ch'essa porta avanti siamo noi.

Resta a sapersi se noi procediamo soli, se il mondo ci segue, se il pensiero potrà mai trascinare la natura; — avanti sempre. Noi siamo come sul *Leviathan* a cui un'ondata aveva portato via il timone e un colpo di vento spezzato l'albero. Era perduto nell'Oceano, come la nostra terra nello spazio. Andò così, a caso, spinto dalla tempesta, come un grande rottame carico di uomini: eppure giunse alla meta.

Forse la nostra terra, forse l'umanità giungeranno ad una meta ignota che esse stesse si saranno creata. Nessuna mano ci guida, nessun occhio vede per noi; il timone è spezzato da lungo tempo o piuttosto non ne abbiamo avuto mai: bisogna foggiarcelo: è un grande compito ed è il compito nostro.

INDICE

PREFAZIONE . . . . . *Pag.* III

PREFAZIONE DELL'AUTORE . . . . . » 1

INTRODUZIONE.

Critica dei diversi tentativi per giustificare metafisicamente l'obbligo.

CAPITOLO I. Morale del dogmatismo metafisico . . . . *Pag.* 5

I. L'ipotesi ottimista. Provvidenza ed immortalità » 6

II. Ipotesi pessimista . . . . . » 23

III. Ipotesi dell'indifferenza della natura . . . . » 34

CAPITOLO II. - I. Morale della certezza pratica. . . . . » 41

II. Morale della fede . . . . . » 48

III. Morale del dubbio . . . . . » 58

LIBRO PRIMO.

Del movente morale dal punto di vista scientifico. Primi equivalenti del dovere.

CAPITOLO I. - L'intensità della vita è il movente dell'azione . . . . . *Pag.* 65

CAPITOLO II. - La più alta intensità della vita ha per correlativo necessario la sua più larga espansione » 75

CAPITOLO III. - In qual misura il movente dell'attività può creare una specie d'obbligazione. — Potere e dovere. . . . . » 82

CAPITOLO IV. - Il sentimento d'obbligazione dal punto di vista della dinamica, come forza impulsiva e repressiva . . . . . » 92

LIBRO SECONDO.

Ultimi equivalenti possibili del dovere per il mantenimento della moralità.

CAPITOLO I. - Quarto equivalente del dovere, derivato dai piaceri del rischio e della lotta . . . . *Pag.* 109
I. Il Problema . . . . . » 109
II. Quarto equivalente del dovere derivato dal piacere del rischio e della lotta . . . . . » 111
CAPITOLO II. - Quinto equivalente del dovere tratto dal rischio metafisico: l'ipotesi . . . . . » 126
I. Il rischio metafisico nella speculazione . . . . » 126
II. Il rischio metafisico nell'azione . . . . . » 136

LIBRO TERZO.

L'idea di sanzione.

CAPITOLO I. - Critica della sanzione naturale e della sanzione morale . . . . . *Pag.* 141
I. Sanzione naturale . . . . . » 143
II. Sanzione morale e giustizia distributiva . . . » 147
CAPITOLO II. - Principio della giustizia penale o difensiva nella società . . . . . » 157
CAPITOLO III. - Critica della sanzione interiore e del rimorso » 170
CAPITOLO IV. - Critica della sanzione religiosa e metafisica » 177
I. Sanzione religiosa . . . . . » 177
II. Sanzione d'amore e di fratellanza . . . . . » 180
CONCLUSIONE . . . . . » 189

154353
TORINO